

Министерство образования и науки Украины
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
Межинституциональный сектор византистики
Кафедра истории древнего мира и средних веков

Харьковская епархия Украинской Православной Церкви
(Московского Патриархата)
Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков)
Свято-Алекسانдро-Невский храм (Харьков)

Украинский национальный комитет византистов

ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА



Сборник публичных лекций
Эллино-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме

Выпуск 2

(Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 2)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана

Составитель А. Н. Домановский

Харьков «Майдан» 2014

УДК 94(4)"0375/1492"

ББК 63.3(0)4

В 41

В 41 «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. — Выпуск 2. — Харьков: Майдан, 2014. — 244 с. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 2).

ISBN 978-966-372-588-8

Сборник «Византийская мозаика» включает тексты Публичных лекций, прочитанных в 2013—2014 учебном году на собраниях Эллина-византийского лектория «Византийская мозаика» на базе кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова (Харьковская епархия Украинской Православной Церкви Московского Патриархата).

Сборник будет интересен и полезен историкам, археологам, религиоведам, философам, искусствоведам, а также всем, кто интересуется историей Византии и христианства.

Редакционный совет:

Онуфрий (О. В. Легкий), митрополит Харьковский и Богодуховский, магистр богословия (Харьков)

Г. Атанасов, доктор исторических наук, профессор (Силистра)

Н. Н. Болгов, доктор исторических наук, профессор (Белгород)

Л. В. Войтович, доктор исторических наук, профессор (Львов)

А. Г. Герцен, кандидат исторических наук, доцент (Симферополь)

Г. Ю. Ивакин, член-корреспондент НАНУ (Киев)

С. П. Карпов, академик РАН (Москва)

А. П. Моця, член-корреспондент НАНУ (Киев)

П. П. Толочко, академик НАНУ (Киев)

А. А. Тортика, доктор исторических наук, профессор (Харьков)

Редакционная коллегия:

С. Б. Сорочан, доктор исторических наук, профессор, главный редактор (Харьков)
Николай (Н. В. Терновецкий), протоиерей, настоятель Свято-Пантелеимоновского храма (Харьков)

Владимир (В. В. Шве́ц), архимандрит, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина (Харьков)

Петр (П. В. Казачков), протоиерей, настоятель Свято-Александро-Невского храма, кандидат богословия (Харьков)

А. Н. Домановский, кандидат исторических наук, доцент, зам. главного редактора (Харьков)

А. Д. Каплин, доктор исторических наук, профессор (Харьков)

С. И. Лиман, доктор исторических наук, профессор (Харьков)

П. Е. Михалицын, кандидат богословия, кандидат исторических наук, отв. секретарь (Харьков)

Ю. М. Могаричев, доктор исторических наук, профессор (Симферополь)

С. И. Посохов, доктор исторических наук, профессор (Харьков)

А. В. Сазанов, доктор исторических наук, профессор (Москва)

*Рекомендовано к печати ученым советом
Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина*

Адрес редакционной коллегии:

Украина, 61077, Харьков, площадь Свободы, 4,
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина,
кафедра истории древнего мира и средних веков.
Тел. (057) 707-53-37; e-mail: byznartex@gmail.com

Печатается при финансовой поддержке

Харьковской епархии Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата),
Свято-Пантелеимоновского храма (Харьков) и Свято-Александро-Невского храма (Харьков)

© Авторы статей, 2014

© Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2014

© Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков), 2014

ISBN 978-966-372-588-8



*Лепта вдовицы (Евангелие от Марка 12:41—44).
Мозаика северной стены нефа базилики Сант-Аполлинаре-Нуово
в Равенне, VI в.*

Πολύ με συγκινεί μια λεπτομέρεια
στην στέψιν, εν Βλαχέρναις, του Ιωάννη Καντακουζηνού
και της Ειρήνης Ανδρονίκου Ασάν.
Όπως δεν είχαν παρά λίγους πολυτίμους λίθους
(του ταλαιπώρου κράτους μας ήταν μεγάλ' η πτώχεια)
φόρεσαν τεχνητούς. Ένα σωρό κομμάτια από υαλί,
κόκκινα, πράσινα ή γαλάζια. Τίποτε
το ταπεινόν ή το αναξιοπρεπές
δεν έχουν κατ' εμέ τα κομματάκια αυτά
από υαλί χρωματιστό. Μοιάζουνε τουναντίον
σαν μια διαμαρτυρία θλιβερή
κατά της άδικης κακομοιριάς των στεφομένων.
Είναι τα σύμβολα του τι ήρμοζε να έχουν,
του τι εξ άπαντος ήταν ορθόν να έχουν
στην στέψι των ένας Κυρ Ιωάννης Καντακουζηνός,
μια Κυρία Ειρήνη Ανδρονίκου Ασάν.

Κωνσταντίνος Π. Καβάφης. Από υαλί χρωματιστό

Як глибоко зворушує дрібниця
на царство возвінчання у Влахернах
Йоанна Катакузина й Ірини, що Асеня Андроніка донька.
Оскільки не мали майже каменів коштовних
(в нужденних злиднях їх держава потерпала),
то вбралися вони в прикраси інші —
численні штучні скельця різнобарвні:
багрянні, зеленаві та блакитні. Нічого, як на мене,
зневажливого, щоб принизить гідність,
немає у тих брязкальцях барвистих.
Ні, навпаки: вони — то порух спроби
протесту, заперечення сумного
несправедливого злощастя тих, кого вінчають.
Це — символи того, що гідні були б мати
і мати поза сумнівом повинні б
у мить вінчання царювати володар Іоанн Кантакузин
й панянка Ірина, що Асеня Андроніка донька.

Κωνσταντίνος Καβαφίς. Зі скелець барвистих
(переклад Андрія Домановського)

Проникновенно трогает подробность
венчания во Влахернах Иоанна Кантакузина
и дочери Андроника Ирины Асень.
За неимением почти камней бесценных
(в глубокой нищете держава бедовала),
они фальшивые надели украшения —
бесчисленные стёклышки цветные:
всё красные, зелёно-голубые.
И как по мне, нет ничего постыдного, такого,
что унижает честь, в осколках тех цветистых.
Напротив, они есть напоминанье
печального протеста, отрицанья
неправедных страдания и горя венчаемых.
Они — лишь символы того, что надлежало
иметь и что иметь должны бы были
в момент венчания властитель Иоанн Кантакузин
и госпожа Ирина, дочь Андроника Асеня.

Κωνσταντίνος Καβαφίς. Из стёкол разноцветных
(перевод А. Н. Домановского)

ВЗОРУЮЧИ ВІЗАНТІЙСЬКУ ВІЧНІСТЬ — РОБИТИ ВНЕСОК І БРАТИ УЧАСТЬ

(від упорядника)*

І сів Він навпроти скарбниці, і дививсь,
як народ мідяки до скарбниці вкидає.
І багато заможних укидали багато.
І підійшла одна вбога вдовиця,
і поклала дві лепти, цебто гріш.

Євангелія від Св. Марка 12: 41—42

13 травня 1347 р. у Влахернському храмі Константинополя відбулося помазання на царство Іоанна VI Кантакузіна та його дружини Ірини, доньки болгарського володаря Андроніка Асеня. Вибір цієї церкви для церемонії був обумовлений тим сумним фактом, що віттарну частину Св. Софії поруйнував землетрус і на її відбудову бракувало коштів як у Константинопольського патріарха, так і у державній скарбниці. Нужденні злидні так щільно обступили звідусіль розорену тривалими зовнішніми війнами і жорстокими внутрішніми громадянськими протистояннями Ромейську імперію, що, за зауваженням Никифора Григори, у імператорській скарбниці не було нічого, окрім «повітря, пилу і епікурових атомів».

До середини XIV ст. усі дорогоцінності імператорського двору були продані, закладені й перезакладені через тяжке політичне становище держави, й на святкових імператорських придворних прийомах золотом слугувала позолочена мідь, а дорогоцінними каменями — барвисті скельця. І навіть корони імператорського подружжя під час вінчання були позолоченими й зі штучними «рукотворними» скляними фальшивими «дорогоцінними каме-

* До другого випуску «Візантійської мозаїки» цілком можуть бути віднесені також вступні слова головного редактора і упорядника, що відкривають перший випуск серії збірників публічних лекцій. Див.: Сорочан С. Б. От редактора // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. — Харьков: Майдан, 2013. — С. 5—8; Домановський А. М. Від упорядника // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. — Харьков: Майдан, 2013. — С. 9—14.

нями», а на банкеті на честь коронації використовувався звичайний глиняний, олов'яний і навіть шкіряний посуд.

Саме про це проникливо писав Константинос Кавафіс у зворушливій поезії «Зі скелець барвистих», викладаючи мозаїчним мереживом уопуклених у слові образів символічну сцену вінчання на царство Іоанна Кантакузина й Ірини Асень. На мозаїчному панно цей сюжет було би втілено шляхом поєднання тих-таки кольорових різнобарвних шматочків смальти, й тому на мозаїці годі вже було б відрізнити справжні коштовності від штучних. Усі вони були би лишень барвистими скельцями, навіть ті з них, якими майстер втілював би коштовні прикраси, пишний одяг чи навіть найскладніше та zarazом найцінніше з усього зображення — людські обличчя й (особливо!) очі. Саме очі владно притягують й надовго зупиняють на собі погляд з нашого, земного боку мозаїки, саме крізь них на нас дивиться Час, і Вічність споглядає нас так само, як ми споглядаємо її. Й у цей невловимий у своїй швидкоплинності момент зорового єднання очей встановлюється той ефемерний зв'язок часів, який сполучає у нероздільному, але й необ'єднанному і водночас сакрально триєдиному втіленні Вічності Минуле, Сучасність і Майбутнє.

Не дивно, що у сутнісно візантійській поезії Віра Вовк характеризує ромейських святих як «мовчазніших», «достойних», і, головне, «розумно-оких», стверджуючи, що саме їм «воліє звірятися у тайнах», а зовсім не західним Мадоннам, «світська усмішка» яких нагадує їй «графинь, меценаток убогих мистців». Порівняно із західними секуляризованими, часом мало не профанними Мадоннами візантійська Богоматір інша — вона потаємно сакральна, поважна, скорботна, сповнена глибокої сумної материнської любови — любови спокійної, тривкої, непоказної й щемко трагічної, сповненої тривоги й непевності. Чи не найсильніше це сприйняття візантійської Божої Матері передав у вірші «Молитва» Константинос Кавафіс, а українською спромігся відтворити у своєму геніальному перекладі Григорій Кочур:

«Морська глибінь матроса проковтнула,
А матері тривога й не торкнула,
А мати Богородицю благає —
Хай синові вернутись помагає.

Високу свічку ставить, б'є поклони,
Вітрів погожих просить у ікони,
А та сумна, поважна, — їй відомо,
Що син уже не вернеться додому».

Здавалося б, у вірші немає жодного детального опису «сумної, поважної» Богородиці, однак її образ постає перед читачем настільки виразно, наскільки взагалі може бути виразною людська уява. А символічний діалог двох матерів творить одночасно дві дії — висвячує, сакралізує материнську любов матері потонулого матроса і водночас олюднює, гуманізує, робить чуттєво зрозумілою земній людині священну любов Богоматері до свого Сина. Головними ж витвореному уявою образі Богородиці є, безумовно, очі, — саме вони є сумними і поважними.

Під цим кутом зору вже зовсім неважливо, штучними чи справжніми є дорогоцінні камені на коронах і у намистах зображених на мозаїці, бо найціннішим в усій картині є образ різнокольорових шматочків смальти в очах глядача, який дивиться ув інші очі на мозаїчному панно. Справжня краса мозаїки розкривається лише в очах того, хто її споглядає, і тут дургорядними є матеріал і техніка виконання, а незрідка навіть і майстерність митця-мозаїчника — якщо глядач налаштований на сприйняття Краси, то він зможе віднайти її й у не конче досконалій, але щирій і сповненій любови до свого твору мозаїці майстра-початківця. Цей незаможний учень-митець, як та убога вдовиця з Євангелійної притчі, жертвує глядачеві все, що має, і не шкодує про свій вчинок, хоча й ніяковіє від того, що внесок його такий мізерний і недовершений. Однак ж саме через це його внесок набуває особливої цінності, бо ж він робить його, на відміну від інших — багатших і майстерніших, — не «від лишка свого», вкладаючи у цілісну мозаїку свій, на перший погляд незначний, але важливий для загальної композиції фрагмент.

Що вже говорити про значущість тих елементів, які викладено справжніми майстрами своєї справи, спроможними кількома невловими штрихами передати увесь глибинний сенс тієї частини мозаїки, яку вони взялися втілювати! Вони привертають до себе головну увагу, захоплюють погляд і притлумлюють огріхи сусідніх, менш завершених композицій. Так твориться цілісний мозаїчний образ складної композиції Візантійської цивілізації, і пропонувані увазі читача статті-лекції є тими фрагментами мозаїки, які з різною мірою майстерності втілюють й висвітлюють окремі аспекти й елементи ромейського Всесвіту.

Авторам і укладачам збірки, організаторам лекторія «Візантійська мозаїка» при Свято-Пантелеймонівському храмі залишається лише сподіватися на прихильно налаштованого читача. Читача не лише спроможного, але й готового побачити Красу не тільки там, де вона є очевидною, але й там де вона не впадає у око відразу, і навіть там, де вона мала б бути досконалішою. Саме такий вдячний читач спонукає авторів продовжувати робити свій внесок у викладання мозаїки Візантійської цивілізації і, таким чином, брати

участь у споконвічному русі людства до світла Істини. Якими би незначним, чи навіть для когось з критично налаштованих і підготовлених читачів — мізерним — не був би зроблений внесок, він є важливим, оскільки робить ще один, нехай непевний, але спрямований у правильному керунку крок. І хто знає, можливо, саме цей крок стане для когось вирішальним на шляху до Істини, і тому не зробити його буде значно більшим злом, ніж зробити. Не можна бути ні чому впевненими у русі цим шляхом, ось чому ми маємо, повинні й зобов'язані йти його важким ґруном і брати участь у боротьбі, що на ньому триває. Навіть тоді, коли ми найменші серед братів своїх і незмірно слабші за велетенського чужинського Голіафа, що вперто заступає нам дорогу.

У поетичному слові це відчуття мужнього трагізму і водночас християнської впевненості у необхідності чинити правильно навіть тоді, коли ти приречений на поразку, спромігся втілити той-таки К. Кавафіс у вірші «Ф(Т)ермопіли»:

*«Уклін і шана тим, що у житті своєму
мету обрали і боронять Термопіли,
словом обітниці не зрадивши ніколи»¹.*

...
якщо багаті — щедрі; як убогі,
то й у малих своїх достатках щедрі,
готові, чим спроможні, допомогти...²

...
*В усякій справі, навіть у найменшій,
все віддадуть, щоб стати у пригоді»³*

...
Але найбільше тим належить шана,
котрі провидять (не один провидить!),
що знайдеться підступний Ефіальт
і що мідійці зрештою прорвуться⁴».

У прозі те саме відчуття світу спромігся відтворити знаменитий канадський письменний Гай Гевріел Кей у романі «Плавання до Сарантія». Писав він при цьому саме про візантійську мозаїку:

¹ Переклад А. Савенка.

² Переклад Г. Кочура.

³ Переклад А. Савенка.

⁴ Переклад Г. Кочура.

«...бородатое лицо и верхняя часть торса ... занимали почти всю поверхность купола. Гигантское лицо, мрачное, утомленное битвами, тяжелый плащ и сгорбленные плечи, придавленные тяжким бременем грехов своих детей.

...

Руки просто потрясали. Искривленные, удлиненные пальцы намекали на духовный аскетизм, но было и нечто большее: то не были руки священнослужителя, который привык к праздности и медитации, обе они были покрыты шрамами. Один палец на левой руке явно сломан — скрюченный, с распухшим суставом: красная и коричневая смальта на фоне белой и серой. Эти руки держали оружие, страдали от ран, мерзли, вели жестокую войну со льдом и черной пустотой, без конца защищая смертных детей, которые понимали... не больше детей.

Скорбь и осуждение в этих черных глазах были связаны с тем, что случилось с этими руками. Подбор цветов ... неизбежно объединял зрительно эти руки и глаза. Яркие, неестественно выпуклые вены на кистях обеих бледных рук были выложены из той же коричневой и черной смальты, что и глаза. Глаза говорили о скорби и осуждении, руки — о страдании и войне. Бог, который стоит между своими недостойными детьми и тьмой и каждое утро в их короткой жизни дарит им солнечный свет, а потом, самым достойным, — свой собственный чистый Свет.

...

— Что ты видишь? — спросил Крисп у нее. Голос его звучал хрипло. Варгос обернулся к девушке, следуя за его взглядом. Касия тревожно взглянула на него, потом отвела глаза. Она была очень бледна.

— Я... он... — Она заколебалась. Она услышала шаги. Криспин с трудом сел и увидел священника в белых одеждах ордена Неспящих. Теперь он понял, почему здесь так тихо. Это священнослужители, которые бодрствуют всю ночь и молятся, пока бог сражается с демонами внизу, под миром. Долг человечества, говорила фигура наверху, вести нескончаемую войну. Эти люди верили в это и воплощали в своих обрядах. Этот лик наверху и орден священнослужителей, которые молятся долгими ночами, соответствуют друг другу. Люди, которые очень давно сделали эту мозаику, должны были это понимать.

— Скажи нам, — тихо попросил он Касию, когда к ним приблизился священник в белом, невысокий, круглолицый, с густой бородой.

— Он... он не думает, что победит, — наконец, произнесла она. — В этой битве.

Услышав это, священник остановился. Он серьезно смотрел на всех троих...

— Он не уверен, что победит, — сказал священник Касии на сарантийском языке, на котором говорила она. — У него есть враги, а человек творит зло и содействует им.

Нельзя быть ни в чем уверенным в этой битве.
Вот почему мы должны в ней участвовать»¹.

Андрій Домановський

Псалом 151

1 Я был меньший между братьями моими и юнейший в доме отца моего; пас овец отца моего.

2 Руки мои сделали орган, персты мои настраивали псалтирь.

3 И кто возвестил бы Господу моему? — Сам Господь, Сам услышал меня.

4 Он послал вестника Своего и взял меня от овец отца моего, и помазал меня елеем помазания Своего.

5 Братья мои прекрасны и велики, но Господь не благоволил избрать из них.

6 Я вышел навстречу иноплеменнику, и он проклял меня идолами своими.

7 Но я, исторгнув у него меч, обезглавил его и избавил сынов Израилевых от поношения.

¹ Кей Г. Г. Дорога в Сарантий / Перевод Н. Х. Ибрагимова. — М., 2004.

ВТОРОЙ ЦИКЛ ЛЕКЦИЙ ЭЛЛИНО-ВИЗАНТИЙСКОГО ЛЕКТОРИЯ «ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА» ПРИ СВЯТО-ПАНТЕЛЕИМОНОВСКОМ ХРАМЕ¹

Внедавно вышедшем сборнике публичных лекций Эллина-византийского лектория «Византийская мозаика» уже был представлен ретроспективный обзор новостных постов, размещавшихся на информационном ресурсе «ПАНТЕЛЕИМОН.ИНФО»². Актуальность появления таких резюме в сборнике «Византийская мозаика» обусловлена необходимостью сообщить читателю о том, каким образом проходили сами лекции, тексты которых он имеет возможность прочитать. Важно отметить, что в ряде случаев предложенные авторами тексты отличаются от изначально прочитанной лекции по формулировке темы и отчасти по содержанию, что также придает значимости данному обзору. Впрочем, все опубликованные в сборнике тексты находятся в изначальном русле избранной лекторами проблематики и вполне отображают общее содержание публичных лекций, прочитанных при Свято-Пантелеимоновском храме.

Девятая лекция Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме

Девятая лекция Эллина-византийского лектория (а во втором цикле — первая) состоялась 17 октября 2013 г. Она была посвящена истории христ-

¹ В отражении Православного информационного ресурса «ПАНТЕЛЕИМОН.ИНФО».

² См.: «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. — Харьков: Майдан, 2013. — С. 220—228. — (Напртекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 1). Более полную версию см.: Михалицын П. Е., канд. богословия, канд. ист. наук, преп. ХДС. Византия сегодня. Эллина-византийский лекторий при Свято-Пантелеимоновском храме города Харькова // Вестник Харьковской Духовной Семинарии. — 2014. — № 4 (4). — С. 36—41; Цикл лекций по истории, богословию, культуре, искусству Византии / Сост. архим. Владимир (Швец), П. Е. Михалицын // Віра і Розум. — 2013. — № 7. — С. 103—109.

анских храмов Херсонеса до Константиновской эпохи. В ходе изложения лекционного материала, Михаил Владимирович Фомин, доцент кафедры туризма и социальных наук Харьковского торгово-экономического института Киевского национального торгово-экономического университета, кандидат исторических наук отметил, что вопрос о ранних христианских культовых сооружениях крайне сложен. Регионы, в которых христианство было распространено в первые века, за редким исключением, не являлись территорией системного археологического изучения. В литературе почти отсутствуют упоминания о ранних культовых сооружениях, и это привело к тому, что некоторые исследователи склонны утверждать, что в первые века христиане храмов не возводили.

В этом отношении Херсонес является уникальнейшим комплексом, здесь был открыт ряд христианских памятников, относящихся к IV в. Сложности христианизации города привели к тому, что многие процессы происходили здесь с опозданием. Фактически «доконстантиновский» период в истории Церкви здесь продлился до середины — конца IV в. Раннехристианские памятники Херсонеса формировались по двум основным типам. Это «дома собраний», церкви, изначально предназначенные для совершения Литургии. Они могли быть устроены перестройкой одного из помещений внутри частного дома, или построенные отдельно. В Херсонесе к такого рода сооружением могут быть отнесены построенная церковь св. еп. Эферием (ранняя «базилика 1935 г.») и церковь св. ап. Петра, построенная св. еп. Капитоном (церковь, предшествовавшая Восточной базилике). Другим типом стали мартирии, как правило, размещавшиеся на месте почитаемых могил или месте «явления чуда». В Херсонесе к этому типу могут быть отнесены мартирий на территории кладбища в Карантинной балке, некоторые из расписных склепов, а также мартирий св. еп. Василия, позднее вошедший в комплекс Западной базилики. Таким образом, можно заключить, что на территории Херсонеса были открыты памятники, относящиеся к периоду формирования раннехристианской архитектурной традиции.

Десятая лекция Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме¹

28 ноября 2013 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла десятая публичная лекция Эллино-византийского лектория. Темой лекции стал анализ трудов С. С. Аверинцева по византийскому святоотеческому

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1352>

наследию, который был проделан архимандритом Владимиром (Швецом). Учитывая факт личного знакомства лектора с академиком С. С. Аверинцевым, изложенный материал был представлен ярко, жизненно и увлекательно. Отцу Владимиру удалось выявить как истоки византийских штудий С. С. Аверинцева, так и проследить влияние научного наследия этого выдающегося византиниста не только на отечественную, но и во многом мировую науку и культуру.

Весомым дополнением к докладу о. Владимира стало выступление проф. С. Б. Сорочана, который также был очевидцем выступлений С. С. Аверинцева и хорошо знаком с его научными работами.

Довольно продолжительная дискуссия, имевшая место по окончании лекции, свидетельствует о живом и неугасающем интересе к личности академика С. С. Аверинцева вот уже спустя десять лет после его кончины.

**Одиннадцатая лекция
Эллено-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме
(26 декабря 2013 г.)¹**

Византийское наследие настолько многообразно, что порой отступления от традиционной парадигмы его восприятия могут дать неожиданные результаты. Попыткой такого подхода стала лекция, казалось бы с малообещающим названием: «Уставная традиция богослужебного пения на примере византийской традиции». Однако лектору — кандидату искусствоведения Игорю Леонидовичу Сахно, регенту хора Свято-Трехсвятительского храма г. Харькова — удалось представить перед присутствующими не только процесс развития византийской певческой традиции, но и, сметая пыль веков, оживить казалось бы уже забытые напевы древних христианских песнопений здесь, в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма.

Разнообразие охваченных в ходе лекции персоналий, музыкальных жанров, певческих приемов и практик поражает воображение не только обывателя, но и специалиста: кондаки прп. Романа Сладкопевца, Осмогласие прп. Иоанна Дамаскина, каллофония Иоанна Кукузеля, мелодия и исократима, сирийское мелизматическое пение, типы мелоса, кратима и многое другое. Но, пожалуй, главной изюминкой этого декабрьского вечера было исполнение ансамблем древнецерковного пения «Сретение» под руководством самого лектора древневизантийских песнопений. Ансамбль исполнил следующие произведения: тропарь Пасхи (арабо-сирийская традиция),

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1379>

древнейшие самоподобны «Дева днесъ», гл. 3 и «Взбранной», гл. 8 (на греческом языке), припев «Честнейшую» на все гласы византийской традиции (силлабический тип изложения, адаптация к церковнославянскому тексту), псалом 102 (афонская традиция в адаптации к церковнославянскому тексту), Богородице Дево, гл. 5 (на греческом языке), фрагмент Причастна Пасхи (на греческом языке), фрагмент Херувимской 1 гласа с кратимой (на греческом языке), Достойно есть, гл. 5 (составление Николы Златарского).

Слушателям выпала счастливая возможность хотя бы немного соприкоснуться с музыкой Византии, услышать голос ее храмов, монастырей, почувствовать колорит и величие Великой цивилизации.

Двенадцатая лекция Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме¹

30 января 2014 г. состоялась очередная лекция кандидата искусствоведения, Юлии Геннадьевны Матвеевой на тему: «Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV—XVI вв. (обиход и семантика)». В частности, лектор отметила, что алтарные завесы — литургические ткани, неоднократно привлекавшие внимание исследователей. Часто это были не просто предметы церковного обихода, но и уникальные произведения искусства, украшенные сюжетными изображениями со сложной иконографической программой, неразрывно связанной с символикой и историей самих предметов. Этот синтез сделал востребованным изучения этих произведений в самых разных гуманитарных областях, поскольку через анализ и понимание таких артефактов постигается мировоззрение, философия, искусство, история, развитие богословия и литургики, особенности церковного обихода и социально-культурные традиции христиан предшествующих эпох.

В свете возродившегося интереса к искусству церковного шитья понимание древних текстильных произведений приобретает все большую актуальность в связи с принятием их за образец при создании новых предметов церковного обихода.

Катапетасма не была буквально положена на престол с появлением воздухов. Она просто создала для этого необходимую базу, подготовив название для нового предмета и его символическое осмысление. Подведя основание для появления воздуха, завеса стала прецедентом, позволившим осознать сначала возможность, а потом и необходимость использования

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1381>

в литургии покрывающего текстиля в разных его проявлениях. Отвечая на изменения в богослужебном обиходе, катапетасма, заложила неизбежную эволюцию и всех последующих литургических тканей. Впоследствии главенствующие и крупные завесы, уступили место столь же важным и большим воздухам, а те дали жизнь плащаницам, при этом, вытесненные ткани не ушли из обихода, они стали меньше своих первоначальных размеров, несколько утратили значимость по сравнению с их гигантскими предками, но все сохранились в практике по сей день, и представляют живую историю литургии, постоянно раскрывающую себя внимательному и пытливому взору.

Тринадцатая лекция Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме¹

20 февраля 2014 г. прошла публичная лекция на тему: «Религиозный мир Пальмиры или икона до иконы в сирийской пустыне». Лекцию провел специалист в области каллиграфии и раннехристианского искусства Алексей Георгиевич Чекаль.

В ходе своего выступления лектор рассказал о культуре, искусстве, религии древнего государства — Пальмиры. Возникнув еще до Рождества Христова, этот регион достиг своего *акмэ* ко II в. н. э., когда Пальмирой управляла легендарная царица Зиновия. Удивительный симбиоз римско-эллинистической и восточной культуры наблюдается практически во всех сферах жизни пальмирского общества. Это подтверждают найденные артефакты и сохранившиеся архитектурные памятники. Представляется вероятным и предположение о заимствовании раннехристианскими художниками живописной традиции не только Греции, Рима, Файюма, но, во многом и древней Пальмиры.

Четырнадцатая лекция Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме²

«Таинство крещения и его восприятие в раннем средневековье: Константин Великий — Хлодвиг — Владимир Святославич», так была заявлена тема публичной лекции Александра Александровича Роменского, аспиранта ка-

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1387>

² Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1410>

федры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, успешно прочитанной им 26 марта 2014 г. В ходе своего выступления лектор отметил, что переосмысление традиционных историографических сюжетов о христианизации правящих элит в рамках конструирования образа «Другого Средневековья» является одной из главных тенденций современной медиевистики. В процессе смены методологических подходов все большее внимание уделяется представлениям и сознанию людей, осмыслению ими себя и окружающего мира, воссозданию средневековой картины пространства, времени и человека, насколько это возможно путем расшифровки сведений источника, представляющегося уже не сводкой информации о прошлом, а интерпретацией средневековых дискурсов. Эту кардинальную трансформацию исследовательских парадигм закономерно связывают с знаменитой французской школой «Анналов», ознаменовавшей переход от событийной, фактографической истории к истории проблемной, позволившей понять прошлое с позиций его действующих лиц.

Крещение в богословской трактовке — это таинство смерти греховного человека и его духовного рождения через принятие подвига Христова, однако далеко не все его воспринимали таким образом. Облачение в «одежды нетления» не означало исчезновения прежних, языческих представлений о характере взаимоотношений между Богом и человеком, той грани, что разделяла сферы сакрального и профанного в сознании и повседневной жизни. Этот противоречивый симбиоз, характерный для всей средневековой культуры, свойственен и повествованиям о крещении Константина Великого и его преемников как на Западе, так и на Востоке Европы.

Пятнадцатая публичная лекция Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме¹

23 апреля 2014 г. прошла очередная встреча в рамках Эллино-византийского лектория. С докладом на тему: «Морально-этические взгляды гностиков и христиан» выступила Оксана Анатольевна Ручинская, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, кандидат исторических наук.

В лекции были подведены итоги научного изучения проблем, связанных с возникновением, развитием и исчезновением такого философско-религиозного феномена, как гностицизм. На основании анализа текстов

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1426>

свмч. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, свт. Епифания Кипрского и гностического архива из Наг-Хаммади Оксане Анатольевне удалось реконструировать непростую, а местами даже туманную систему взглядов основных представителей гностицизма начала II в. Сопоставление гностических систем с главными положениями христианства со всей очевидностью показало несовместимость их религиозных концептов.

Шестнадцатая публичная лекция Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме¹

29 мая 2014 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла очередная публичная лекция на тему: «К вопросу о реконструкции религиозного мировоззрения: кладбище Херсонеса — Херсона». Лекцию провела соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина Наталья Олеговна Супрун. В лекции в частности отмечалось, что ключом к проблеме погребально-поминального обряда служит характер мышления, характер восприятия окружающей действительности, которые отличаются от современного мировидения. Суть этих отличий прослеживается на территории некрополя — кладбища, и обусловлена, вероятно, различием типов мышления.

Каждый период Херсонеса имеет свою мировоззренческую основу, в процессе смены внешнеполитических факторов влияния происходит постепенная трансформация восприятия жизни и смерти. Две религии — язычество и христианство — несли в себе разные догмы и представления об окружающем мире. Но показательным, на наш взгляд, следует считать то, что, несмотря на трансформацию восприятия жизни и смерти от трагической безысходности до надежды на воскресение души, собственно погребальный обряд, в сущности, не менялся. Безусловно, в византийский период прослеживаются особенности, характерные исключительно для христианского погребального обряда, однако основные компоненты сохраняются, приобретая лишь другое содержание, отвечающее требованиям господствующей религии и нового христианского менталитета.

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1474>

**Семнадцатая публичная лекция
Эллино-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме¹**

19 июня 2014 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла заключительная лекция второго цикла на тему: «Об особенностях византийского богослужения в Херсоне VI—X вв.». Лекцию провела кандидат исторических наук Латышева Александра Владимировна. В своем выступлении Александра Владимировна отметила, что наличие в Херсоне множества разновременных культовых сооружений, отличающихся большим разнообразием архитектурных форм и при этом византийских по своей природе, служит ярким свидетельством политической идеологической и культурной зависимости города от Византийской империи.

Вторая половина VI—VII вв. были временем часто навязываемой Константинопом политикой привлечения в храмы широких масс населения. В обрядности херсонской Церкви наблюдается соблюдение норм литургии, характерных для константинопольского богослужения этого периода. Христианская Церковь стала контролировать наиболее важные события в жизни херсонита: рождение и смерть. Провозглашаемое Церковью равенство христиан перед Господом отразилось на погребальном обряде: позднеантичные склепы стали широко использоваться как места для массовых ингумаций. В это время получили широкое распространение стациональные шествия, которые имели статус общегородских празднеств. Будучи транзитным пунктом для паломников, следующих в Иерусалим из Северного Причерноморья, Херсон не стоял в стороне от паломнического движения. Развитие паломничества оказало значительное влияние на духовную, культурную и экономическую жизнь Херсона. Церковные власти способствовали формированию культов херсонских святых и мучеников, и организации херсонской школы агиографии. Большое распространение получили вторичные реликвии-обереги в виде евлогий, ампул со святой водой, освященных крестиков и др.

VIII — первая половина IX вв. стали в некотором смысле переломными. Именно в этот период, определяемый некоторыми исследователями как «творческий», сформировались основные чинопоследования христианских таинств, упорядочилось и унифицировалось богослужение (например, в чине Литургии как самостоятельная часть выделилась проскомидия). Вместе с тем начался процесс отстранения верующих от активного участия в службе, что особенно отразилось на таинстве Евхаристии, в богослуже-

¹ Режим доступа: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1475>

нии перестали использоваться приношения верующих. Изменения, произошедшие в литургии, отразились и на облике христианских храмов Херсона, усложнились их алтарные части, повсеместное крещение младенцев привело к постепенному отмиранию института оглашения, уменьшились размеры стационарных купелей, стали использоваться переносные купели. Баптистерии в основном были не процессионными, а состояли из одного помещения.

В богослужении второй половины IX — начала X вв. происходят необратимые процессы, связанные с формализацией религиозного сознания горожан. К этому времени сформировались основные сакральные участки города, представленные храмовыми комплексами, (например, комплекс кафедрального собора-кафоликона № 23, комплексы монастырей Южного и Западного и т. д.). В рамках такого комплекса могли совершаться практически все обряды от крещения новорожденного до отпевания и погребения умершего. Христианская Церковь окончательно приняла форму одного из общественных институтов Византийской империи и прочно вошла во все сферы жизни херсонского общества.

П. Е. Михалицын

ПЕРЕЧЕНЬ ЛЕКЦИЙ

- **Девятая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Христианские храмы доконстантиновской эпохи**» (17 октября 2013 г.). **Лектор:** **Фомин Михаил Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры туризма и социальных наук Харьковского торгово-экономического института Киевского национального торгово-экономического университета.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2013/10/13/news-576/>
- **Десятая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Анализ трудов С. С. Аверинцева по византийскому святоотеческому наследию**» (28 ноября 2013 г.). **Лектор:** **Архимандрит Владимир (Швец)**, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2013/11/19/news-626/>
- **Одиннадцатая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Уставная традиция богослужебного пения на примере византийской традиции**» (26 декабря 2013 г.). **Лектор:** **Сахно Игорь Леонидович**, кандидат искусствоведения, руководитель ансамбля древнецерковного пения «Сретение», регент хора Свято-Трехсвятительского храма г. Харькова.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2013/12/21/news-646/>
- **Двенадцатая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Эволюция тканей в литургическом обиходе IV—XVI вв.**» (30 января 2014 г.). **Лектор:** **Матвеева Юлия Геннадьевна**, кандидат искусствоведения.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/01/21/news-659/>
- **Тринадцатая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Религиозный мир Пальмиры или икона до иконы в сирийской пустыне**» (20 февраля 2014 г.). **Лектор:** **Алексей Георгиевич Чекаль**, искусствовед, аспирант, преподаватель

Британской школы дизайна, основатель школы каллиграфии в Харькове, арт-директор студии графического дизайна PanicDesign.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/02/10/news-668/>

- **Четырнадцатая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Таинство крещения и его восприятие в раннем средневековье (Константин Великий — Хлодвиг — Владимир Святославич)**» (26 марта 2014 г.). **Лектор:** Роменский Александр Александрович, аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/03/17/news-673/>

- **Пятнадцатая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Морально-этические взгляды гностиков и ранних христиан**» (23 апреля 2014 г.). **Лектор:** Ручинская Оксана Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/04/15/news-679/>

- **Шестнадцатая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**К вопросу о реконструкции религиозного мировоззрения: кладбище Херсонеса-Херсона**» (29 мая 2014 г.). **Лектор:** Супрун Наталия Олеговна, соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/05/27/news-687/>

- **Семнадцатая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Об особенностях византийского богослужения в Херсоне VI—X вв.**» (19 июня 2014 г.). **Лектор:** Латышева Александра Владимировна, кандидат исторических наук.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2014/06/15/news-690/>

ЛЕКЦИЯ 9

М. В. Фомин

ХРИСТИАНСКИЕ ХРАМЫ ДОКОНСТАНТИНОВСКОЙ ЭПОХИ

Вопрос о ранних христианских культовых сооружениях крайне сложен. Регионы, в которых христианство было распространено в первые века, за редким исключением, не являлись территорией системного археологического изучения. В литературе почти отсутствуют упоминания о ранних культовых сооружениях, это привело к тому, что некоторые исследователи склонны утверждать, что в первые века христиане храмов не возводили.

Уникальным комплексом в этом является отношения Херсонес, где был открыт ряд христианских памятников, относящихся к IV в. Сложности христианизации города привели к тому, что многие процессы происходили здесь с опозданием. Фактически «доконстантиновский» период в истории Церкви здесь продлился до середины — конца IV в.

В распоряжение исследователей есть незначительное количество упоминаний в трудах христианских авторов первых веков, а также ограниченное число археологических памятников, большинство из которых еще ждет своих исследователей. Но даже столь ограниченный круг свидетельств позволяет сделать ряд интересных выводов о возникновении и развитии раннехристианской архитектурной традиции.

«Дом собрания», «*domus ecclesia*», церкви в частных домах. Местами для совершения богослужения нередко выступали и частные дома. Об этом упоминается в Посланиях и Деяниях святых апостолов («Приветствуйте Прискиллу и Акиллу, сотрудников моих во Христе Иисусе ... и домашнюю их церковь» (Римл. 16, 3—4; ср.: Колос. 4, 15; Филим. 1, 2 и др.)). Автор «Филопатриса» (сатирического произведения первых веков, высмеивающего христиан) описывал домашнюю церковь: «...Случай завел меня в незнакомый дом, поднявшись по лестнице, я очутился в комнате

с вызолоченными карнизами, которая напоминала собой палаты Мене-лая...». Св. Иоанн Златоуст (сер. IV в.) рассказывает о том, как владелец дома в городе Амасии (Южное Причерноморье), некто Хрисафий, желая обратить часть своего дома в церковь, призвал художника и приказал ему снять бывшие там мозаики, изображавшие Афродиту и заменить их новыми, на христианские темы. Вероятно, в молельни перестраивали «домашние базилики», «триklinии», место, где в античном доме собирались для пиршеств и бесед члены семьи, родственники и друзья. В «Воспоминаниях св. Климента» рассказывается, что один из знатных христиан Антиохии, по имени Феофил, «освятил под именем церкви огромную базилику своего дома» и передал ее в распоряжение своих единомышленников. В христианский храм была перестроена домашняя базилика дом богатого римлянина — префекта Юния Басса.

Что касается внутреннего устройства, то можно лишь предполагать, что в помещении находилось приспособление для совершения евхаристии, возвышения для чтеца, место для священнодействующих и молящихся, и отдельный стол или помещение, куда складывали приношения верующих.

Однако по мере роста числа христиан, рос риск уклонений, ересей. В связи с этим вставал вопрос о контроле над общиной со стороны церковноначалия, следствием этого фактора можно считать ряд дисциплинарных ограничений, направленных на домашние собрания для богослужений. Так Гангрский собор (между 362—370 гг. (А. С. Павлов)) фактически запрещает собрания «не имея с собой пресвитера, по воле епископа» (прав. 6). Лаодикийский собор (сер. IV в., точная дата спорна) запрещает совершать евхаристию в домах (прав. 58).

Наиболее ранний из известных подобных храмов — молитвенный дом в Дура-Европос (не ранее 232—233 гг.). Первым исследователем стал Дж. Г. Брестед, работы продолжил Ф. Кюмон, долгое время раскопками заведовал М. И. Ростовцев. Открытый христианский комплекс включал небольшой дворик, церковь, (5 x 13 м) и баптистерий. В результате многолетних планомерных раскопок было выделено три строительных периода. Около 256 г. здание было частично разобрано, и на его остатках была возведена насыпь, призванная дополнительно укрепить стены города.

В Риме близкой по конструкции была церковь III в. в районе современной Сан Мартино аи Монти; остатки ранних церквей, перестроенных из частных домов найдены под поздними церквями Св Климента и Св. Анастасии.

Церкви. Что касается непосредственного строительства церквей, как отдельных сооружений, то можно лишь констатировать, что в III в. они уже

существовали. Св. Григорий Нисский (ок. 335 — после 394 гг.) в «Слове о жизни св. Григория Чудотворца» рассказывал, что прибыв в Неокесарию (совр. Никсар, Турция) св. Григорий Чудотворец (ок. 213 — ок. 270—275 гг.) «тотчас приступил к построению храма...». Евсевий Кесарийский писал, что, «не довольствуясь старыми зданиями, христиане по всем городам начали строить обширные церкви». Но ситуация во многом меняется с приходом к власти Диоклетиана. «Мы собственными глазами видели, разрушение молитвенных домов ... до самых оснований, и сожжение божественных и священных книг среди площадей». Луций Целий Фирмиан Лактанций упоминает о разрушении храма в Никомидии «...с рассветом пришли к церкви нашей военные и полицейские чиновники... разломав двери, стали искать изображения Божества, жечь священные книги, все грабить и разрушать...», затем «...подступили к нему ... преторианцы, и, хотя храм был весьма высок, но в короткое время разрушен до основания».

В конце XIX в. в районе города Салоны (Хорватия) был открыт ряд комплексов восходящих к доконстантиновской эпохе. Наиболее известны памятники Марусинак и Монастырина. Оба центра сформировались вокруг мемориальных комплексов мученика св. Анастасия из Аквилеи, и могилы мученика, вероятно, св. еп. Домния казненного с Анастасием при императоре Диоклетиане.

Раскопки памятников Салона позволили проследить не только процесс развития архитектурной традиции, но и некоторые особенности погребального обряда и поминания усопших. Могилы мучеников почитались единоверцами, над ними начинают возводить специальные сооружения для поминальных служб и трапез — агап. Нередко центром таких служений выступала надгробная плита или крышка саркофага святого. Над ними могли ставиться и специальные столики (алтари) с дополнительной столешницей — мензой. Крышки, как правило, имели специальные углубления (теселлы) в которые ставили специальные блюда, чашки, кубки. Помимо этого, хотя бы одно углубление имело сквозное отверстие, через которое в могилу возливали вино и елей.

Фактически к середине II в. христиане начинают создавать первые храмы. Апостольские Постановления сохранили описание устройства церкви: «Да будет здание продолговато, обращено на восток, с пастофорами по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю. В середине да будет поставлен престол епископа, по обеим же сторонам его пусть сидят пресвитеры, а диаконы пусть стоят около одетые в полное облачение... По их распоряжению в другой части здания пусть сядут миряне с полным безмолвием и благочинием, а женщины отдельно, и они пусть сидят, соблюдая молчание. В середине же чтец, став на некотором возвышении, пусть

читает книги Моисеевы... А привратники пусть стоят при входах мужчин, охраняя их, диакониссы же при входах женщин...». В восьмой книге того же памятника еще с большей ясностью обрисовывается перед нами первая часть храма (βήμα) или алтарь с жертвенником (θυσιαστήριον), возле которого располагалось духовенство во главе с епископом, совершавшим евхаристию.

В текстах Житий святых епископов херсонских упоминается о строительстве церкви св. еп. Эферием (Еферием). Это событие относят к середине IV в., времени до массовой христианизации населения. Вероятно, речь идет о храме, предшествовавшем «Базилике 1935 г.». Он имел пятигранную с внешней стороны и круглую внутри апсиду. Внутреннее пространство было разделено рядами колонн на нефы. Нижняя часть стен была сложена из бутового камня, верх сооружен из саманных кирпичей, что несвойственно для Херсонеса. Подобная техника имеет малоазийские корни. Возможно, прихожане раннего храма были приезжими.

Полы были сложены из мелкого камня, на растворе цемянки. В южном нефе была открыта мозаика (изображения кратера с виноградной лозой, канфара, геометрические фигуры, по краям обрамленная плющом). Стены были покрыты фресковой росписью (изображения птиц, гирлянды, колонны с каннелюрами). Храм был разобран при строительстве позднейшей базилики. Г. Д. Белов датировал сооружение V в. А. Л. Якобсон и Е. Н. Жеребцов датировал памятник IV—V вв. И. А. Завадская относит декоративное убранство к концу IV в. О христианских мотивах в декоре упоминали А. Л. Якобсон и О. И. Домбровский. Прямые аналогии росписи просматриваются в живописи херсонесских расписных склепов.

Позднейшие исследования М. И. Золотарева в 1994—1998 гг. позволили предположить, что строение могло быть синагогой. Эта точка зрения была подвергнута обоснованной критике со стороны С. Б. Сорочана, А. И. Романчук. Если и допустить предположение о существовании синагоги, то она могла быть перестроена в церковь в середине IV в., что вполне совпадает со временем деятельности св. еп. Эферия.

В тексте Житий также упоминается церковь св. ап. Петра, возведенная св. еп. Капитоном. Этот храм предшествовал комплексу Восточной базилики, которая была открыта в 1876—1878 гг., исследовалась в 1908 г. Р. Х. Лепером, в 1975—1976 гг. М. И. Золотаревым. Во время раскопок культурный слой был удален до скалы, восточная часть комплекса обрушилась в море.

Помимо упоминаний в письменных источниках, сохранилось некоторое количество археологических свидетельств. На территории Херсонеса была найдена мраморная плита с изображением Христа как безбородого

юноши с нимбом, подающего руку тонущему Петру, справа сохранился парус. Присутствующий на плите текст читается как «Господь Иисус, подающий руку Петру» (хранится в Эрмитаже). Существует также «Парижская плита» (хранится в Лувре). На ней изображен Христос, протягивающий руку в жесте благословения, текст переводится как «Господь Иисус, Говорящий Петру и спутникам его: бросьте справа от корабля сеть и поймаете». Существует и третья плита — Херсонесская. На ней следы изображения головы, фрагмент текста прочитывается как «Господь Иисус...». Родство трех предметов обосновано А. Ю. Виноградовым. Они датируются IV—V вв. и принадлежали единому декоративному элементу, построенному по принципу зеркальной симметрии. Сюжеты связаны с водной тематикой, что наталкивает на предположение о принадлежности плит ограде баптистерия, аналогии прослеживаются в баптистерии Православных в Равенне.

Можно предположить, что церковь могла быть базиликального типа с пристроенной или стоящей рядом крещальней.

Катакомбы, «могилы мучеников». Традиционно, первыми местами собраний и богослужений христиан считаются «могилы мучеников» — именно они становились алтарями, в память о которых и сегодня в церкви должны обязательно присутствовать мощи святого. Уже в 269 г. на римском Западе было постановлено, что Божественная литургия должна совершаться над мощами святых. П. Штайгер утверждал, что первые почитаемые христианские кладбища появляются во II в. В окрестностях Рима обнаружено более 60 подземных христианских кладбищ — кимитириев. Аналогичные сооружения известны в Италии и Греции, центральной Азии, Африке, на Кипре, в Сирии, Фригии, Палестине, Египте и многих других местах.

Согласно римским законам, место погребений считалось неприкосновенным. Допускалось свободное существование погребальных ассоциаций, которые пользовались правом собраний в местах погребения своих участников и могли иметь алтари для отправления культов. Пользуясь этим, христиане собирались в местах погребений своих товарищей.

Вокруг христианских погребений начинают формироваться мемориальные комплексы. Одним из примеров может служить место погребения св. ап. Петра в Риме. Другим примером — мемориальные комплексы Салонны, восходящие к «доконстантиновской» эпохе. Центры сформировались вокруг мартириев св. Анастасия из Аквилеи и св. еп. Домния, казненных при имп. Диоклетиане.

Помещения в катакомбах принято разделять на малые (кубикулы), средние (крипты), большие (капеллы). Кубикулы были своеобразными

семейными склепами. Крипты представляли собой небольшие подземные церкви. Капеллы отличались размерами и отделкой, в них могло быть несколько помещений, размер которых бывал довольно внушительным. Принято считать, что алтаря в современном понимании не было, его заменяла небольшая полукруглая апсида или ниша, отделенная низкой преградой, следы которой сохранились в некоторых катакомбах до сегодняшнего дня. Здесь устанавливалась гробница мученика, которая и могла служить престолом для совершения Евхаристии.

В Херсонесе существовали свои «святые могилы». Некрополь в Карантинной балке традиционно считается местом погребения первых христиан. Текст Жития святых епископов херсонских позволяют предполагать, что здесь были погребены трое из семи первых епископов — Евгений, Агафодор и Елпидий. На территории кладбища формируется христианский мемориальный комплекс. Его центром стал небольшой храм, предшествовавший крестообразной церкви Богородицы Влахернской. Храм пережил два строительных периода, фрагменты штукатурки с росписью, вымощенный мрамором пол, мраморные архитектурные детали интерьера свидетельствуют о богатом убранстве и значительной роли в религиозной жизни города. Начало исследования комплекса было положено в 1902 г. К. К. Косцюшко-Валюжиничем, но ранний храм был открыт много позже. Принятая сегодня датировка относит его ко времени не ранее середины V в. Впрочем, Л. Г. Хрушкова обосновывает иную дату — IV в.

Ориентировочно в конце VI в. церковь была разобрана, а на ее месте построен новый, больший, крестообразный храм. Все остатки раннего сооружения были собраны под центральной частью большего храма, над ним, как над святыней, совершалось богослужение.

Под комплексом располагались склепы № 1409, 1410, 1411, 1452, 1432, соединенные в своеобразную «катакомбу». Возможно, здесь производились захоронения первых христиан, о которых упоминает «мартирий» св. Папы Мартина. «Катакомба» использовалась для периодического совершения поминальных служб и молебнов. Стена склепа № 1431 сохранила «эпитафию семи женщин», датированную А. Ю. Виноградовым IV—V вв.

В окрестностях комплекса расположены и некоторые из числа херсонесских расписных склепов, относимых к середине IV вв. Особо стоит остановиться на склепе № 2114 (склеп 1853 г.). Фактически все помещение было переориентировано под погребение в правой от входа локуле, углубленной по типу саркофага и закрытой плитами. На задней стенке ниши изображен лавровый венок с вплетением цветов. Образ венка мог символизировать «венiec мученика». На плитах, закрывавших нишу, изображены

деревья с плодами, традиционно ассоциирующиеся с райскими садами. Склеп мог служить мартирием. По мнению К. К. Косцюшко-Волюжинича и М. И. Ростовцева, в нем был похоронен человек, особо чтимый в среде христианской общины. Вполне вероятно, это мог быть местночтимый святой или один из первых Херсонесских епископов.

Другим примечательным памятником является склеп «на земле Н. И. Тура». Он был открыт в 1894 г., но раскопан лишь в 1912 г. В плане он изначально был типичным для подобных сооружений, но позднее был перестроен. Лежанка, расположенная напротив входа, была углублена до уровня пола, а образованное таким образом пространство было соединено проходом, прорубленным в перемычке.

Остатки фресок зафиксированы на задней стене и под левой нишей. С. Б. Сорочан обосновал перестройку склепа в подземную церковь свястью с житийным чудом воскрешения мальчика по молитве св. еп. Василия. Ю. М. Могаричев подверг критике предположение о культовых функциях склепа. Впрочем, сохранившиеся планы сооружения демонстрируют наличие необходимых атрибутов для совершения периодических богослужений.

Еще одним комплексом стал Мартирий св. еп. Василия. Он представляет собой небольшую церквушку. Пол был украшен мозаикой, полукруглая апсида, вероятно, имела кирпичный свод. Кладка стен апсиды уже стен храма, это наталкивает на мысль о возможной пристройке апсиды во время поздней перестройки здания. Под храмом находился склеп, над которым в IV в. была построена часовня, позже перестроенная в церковь — мартирий, где могла совершаться Литургия. Он был открыт в 1901 г., позднее его отмечал Е. Г. Суров, однако раскопок не проводил. В конце VI в., рядом с местом погребения св. Василия, возник комплекс Западной базилики.

Фактически раннехристианские памятники формировались двух основных типов. Это «дома собрания», церкви, изначально предназначенные для совершения Литургии. Они могли быть устроены перестройкой одного из помещений внутри частного дома, или построены отдельно. В Херсонесе к такого рода сооружениям могут быть отнесены церковь, построенная св. еп. Эферием (ранняя «базилика 1935 г.»), и церковь св. ап. Петра, построенная св. еп. Капитоном (церковь, предшествовавшая Восточной базилике). Другим типом стали мартирии, как правило, размещавшиеся на месте почитаемых могил или месте «явления чуда». В Херсонесе к этому типу могут быть отнесены мартирий на территории кладбища в Карантинной балке, некоторые из расписных склепов, а также мартирий св. еп. Василия, позднее вошедший в комплекс Западной базилики. Таким образом, можно заключить, что на территории Херсонеса были открыты памятни-

ти, относящиеся к периоду формирования раннехристианской архитектурной традиции.

Итак, можно констатировать, что в первые века сформировалось три типа культовых сооружений. К первому можно отнести «могилы мучеников», раннехристианские кладбища, катакомбы. Ко второму типу — «молитвенные дома» — церкви, перестроенные из помещений в частных домах. К третьему типу — храмы, которые строились как отдельные здания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Айналов Д. В.* Развалины храмов / Д. В. Айналов // ПХХ. — М., 1905. — Вып. 1.
2. *Белов Г. Д.* Северный прибрежный район Херсонеса / Г. Д. Белов // МИА. — 1953. — № 34.
3. *Беляев А. Л.* Христианские древности / А. Л. Беляев. — СПб., 2001.
4. Введение в историю Церкви. Часть 1: Обзор источников по общей истории Церкви: Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. — М., 2012.
5. *Виноградов А. Ю.* «Миновала уже зима языческого безумия...» Церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики / А. Ю. Виноградов. — М., 2010.
6. *Виноградов А. Ю.* Загородный крестообразный храм в Херсонесе и его надписи / А. Ю. Виноградов // Вопросы эпиграфики. — М., 2009. — Вып. 3.
7. *Виноградов А. Ю.* Херсонесский храм св. Петра и его эпиграфические памятники / А. Ю. Виноградов // ХСБ. — Севастополь, 2005. — Вып. 14.
8. *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике / А. П. Голубцов. — СПб., 2006.
9. *Домбровский О. И.* Архитектурно-археологические исследования Загородного крестообразного храма Херсонеса / О. И. Домбровский // МАИЭТ. — 1993. — Вып. 3.
10. *Домбровский О. И.* Фрески южного нефа херсонесской базилики 1935 г. / О. И. Домбровский // ХСБ. — Севастополь, 1959. — Вып. 5.
11. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история в 10 книгах / Евсевий Кесарийский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html> /. Доступ — 1.10.2012 г.
12. *Жеребцов Е. Н.* Раскопки базилики 1935 г. в Херсонесе. Замечания к археологической ситуации / Е. Н. Жеребцов // Очерки по истории христианского Херсона / Отв. ред. С. А. Беляев. — СПб., 2009.
13. *Завадская И. А.* Проблемы стратиграфии и хронологии архитектурного комплекса «базилика 1935 года» в Херсонесе / И. А. Завадская // МАИЭТ. — Симферополь, 1996. — Вып. 5.
14. *Завадская И. А.* Христианизация ранневизантийского Херсона / И. А. Завадская // МАИЭТ. — Симферополь, 2003. — Вып. 10.
15. *Золотарев М. И.* Отчет о раскопках в северо-восточном районе Херсонеса в 1976 г. / М. И. Золотарев // Архив НЗХТ. — Дело № 1836.

16. Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды / Г. С. Колпакова. — М., 2005.
17. Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. / К. К. Косцюшко-Валюжинич // Архив НЗХТ. — Дело № 7.
18. Латышев В. В. Греческие и латинские надписи, найденные в Южной России / В. В. Латышев // МАР. — СПб., 18919. — № 23.
19. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в Греко-Римском мире при Константине Великом / А. П. Лебедев. — СПб., 2006.
20. Михайлов Б. П. Раннехристианская архитектура / Б. П. Михайлов // Общая история архитектуры в 12-ти томах. — М., 1973.
21. Могаричев Ю. М. Склеп на земле Н. И. Тура: погребальное сооружение или церковь / Ю. М. Могаричев // БИАС. — Симферополь, 2008. — Вып. 3.
22. Оверман Э. К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического / Э. Оверман, Р. Макленнан, М. И. Золотарев // Археология. — 1997. — № 1.
23. Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства / Н. В. Покровский. — СПб., 1990.
24. Романчук А. И. Исследования Херсонеса — Херсона: Раскопки. Гипотезы. Проблемы / А. И. Романчук. — Екатеринбург, 2007.
25. Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. Атлас / М. И. Ростовцев. — СПб., 1913.
26. Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.) Очерки истории и культуры / С. Б. Сорочан. — Харьков, 2005.
27. Творения св. Григория Нисского // ТСОРП. — 1872. — Т. 45. — Ч. 8.
28. Туровский Е. Я. Раннехристианская погребальная живопись Херсонеса—Херсона (к итогу дискуссии о датировке) / Е. Я. Туровский, А. А. Филиппенко, М. В. Фомин // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. — № 1005: Сер. «Історія». — Вип. 45. — Харьков, 2012.
29. Хрушкова Л. Г. О начале христианского Херсонеса Таврического: крестообразная церковь на главном кладбище / Л. Г. Хрушкова // Сугдейский сборник. — 2005. — Вып. 2.
30. Якобсон А. Л. К изучению фресок из южного нефа базилики 1935 г. в Херсонесе / А. Л. Якобсон // СА. — 1978. — № 2.
31. Dyggve E. History of Salontan Christianity / E. Dyggve — Oslo, 1951.
32. Henze A. Kunstführer Rom / A. Henze — Stuttgart: Reclam, 1994.
33. Rostovtzeff M. I. Dura-Europos and its Art / M. I. Rostovtzeff — Oxford, 1938.
34. Stützer H. A. Die Kunst der römischen Katakomben / H. A. Stützer — Köln, 1983.
35. Stützer H. A. Frühchristliche Kunst in Rom / H. A. Stützer — Köln, 1996.
36. Styger P. Die Romanischen Katakomben / P. Styger. — Berlin, 1933.



Сергей Сергеевич Аверинцев

ЛЕКЦИЯ 10

архимандрит Владимир (Швец)

АНАЛИЗ ТРУДОВ СЕРГЕЯ СЕРГЕЕВИЧА АВЕРИНЦЕВА ПО ВИЗАНТИЙСКОМУ СВЯТООТЕЧЕСКОМУ НАСЛЕДИЮ

Примите великую тайну: на немощи — не на силе,
не на бесчувственном — на муке, не на жестком — на
язвимом; ...да молчит всяка плоть человека, ничто
же земное да мыслит; тайна для мысли неместима.

С. С. Аверинцев

В начале необходимо отметить, что сделать в рамках небольшого доклада развернутый анализ трудов С. С. Аверинцева очень сложно, однако показать направленность его трудов возможно и даже необходимо. А интерес читателя к Аверинцеву дополнит его стремление по возможности узнать многое.

Здесь необходимо кратко изложить биографию Сергея Сергеевича. Он родился в Москве 10 декабря 1937 года в семье интеллигентов, отец — видный биолог. В 1956 году С. Аверинцев поступил на отделение классической филологии филологического факультета МГУ. С 1961 по 1964 гг. — аспирант. Затем работал литературным переводчиком и был сотрудником филологической редакции издательства «Мысль». В 1966—1969 гг. был научным сотрудником теории и истории искусств в государственном институте искусствознания. В 1969—1992 гг. — научный сотрудник ИМЛИ, с 1981 г. — зав. сектором античной и византийской литературы.

С 1969 по 1971 гг. по инициативе В. Н. Лазарева С. С. Аверинцев читал лекции на отделении искусствоведения исторического факультета МГУ по византийской эстетике, которые были прекращены руководством факультета как религиозная пропаганда.

Широкий круг научных интересов С. С. Аверинцева охватывал следующие направления:

1. Изучение литературы позднеантичного периода.

Плутарх и античная биография (работа защищена как кандидатская диссертация в 1967 г. и издана — М., 1973).

2. Анализ ранневизантийской литературы в ее связи с ближневосточной словесностью и патристической мыслью.

Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1977; защищена как докторская диссертация в 1980 г.

3. Изучение сирийской христианской литературы.

От берегов Босфора до берегов Евфрата. — М., 1987.

4. Проблемы истории христианской мысли (статьи в 4—5 томах философской энциклопедии).

5. Изучение немецкой «культурфилософии» (работы об О. Шпенглере, К. Г. Юнге и других авторах), русской и европейской литературы XVIII—XX веков (работы о Г. Р. Державине, В. А. Жуковском, В. И. Иванове, О. Э. Мандельштаме и других).

С. С. Аверинцеву принадлежат многочисленные переводы с древнееврейского языка (книга Иова, псалмы), с сирийского работы Ефрема Сирина, с древнегреческого — преп. Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, а также издания:

Памятники византийской литературы IV—IX веков. — М., 1968.

Памятники византийской литературы IX—XIV веков. — М., 1969.

Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. — М., 1970.

Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. — М., 1972.

Период «перестройки» и последовавшее за ним время открыли для С. С. Аверинцева возможность выступать с попыткой осмысления исторического опыта XX века, и начала перевода и толкования Нового Завета с разработкой опытов в христианской поэзии. С 1991 г. он возглавил группу по изучению христианской культуры в Институте мировой культуры при философском факультете МГУ.

Ученый до конца своей жизни продолжал свою научную деятельность. Скончался С. С. Аверинцев 21 февраля 2004 года в Вене (Австрия). Согласно завещанию, похоронен в Москве на Даниловском кладбище.

Сергей Сергеевич Аверинцев — явление не только в российской, но и в мировой культуре. Мир знал немало энциклопедистов, людей всеобъемлющей эрудиции, хотя таковыми всё труднее становиться в нашей всё более специализирующейся и технологизирующейся цивилизации. Но именно в ней нам все более не хватает харизмы философского синтеза, способного

удерживать разбегающееся в бесконечность множество фактов в единстве смысла. Таким даром обладал Аверинцев. Напоминая своими многообразными интересами гуманиста эпохи Возрождения и энциклопедиста Просвещения, Аверинцев был при этом и последовательным исповедником пост-возрожденческого, пост-просвещенского, и, можно даже сказать, пост-пост-модернистского обретения христианства.

По своей основной специализации он был византолог, но византология была для него той академической почвой, на которой вырастали и все другие его интересы: библеистика, семитология, филология, философия. При этом, как мы знаем, он был еще и поэтом, и его собственные духовные стихи выдавали в нем поэта-мистика, пронзенного личным присутствием Христа.

Советская интеллигенция столкнулась с явлением Аверинцева в 1960-х годах, когда московская интеллигенция стала собираться вначале на его лекции по истории искусства в Московском университете, а затем уже на все его лекции, на которые можно было проникнуть. Его имя приобрело широкую известность в 1970 году с выходом 5-го и последнего тома Философской энциклопедии, которая в своих предыдущих томах оставалась в пределах обычного идеологического издания. Неожиданно в последнем томе советский читатель встретился с подлинно энциклопедической информацией о христианских богословах и мистиках, русских религиозных философах, известных западных мыслителях 20 века. Подавляющее число этих новых статей, поражающих своей точностью, информативностью и широтой интеллектуального кругозора были написаны Аверинцевым. Среди этих запомнившихся статей назову лишь несколько: о Максиме Исповеднике, Фоме Кемпийском, Франциске Ассизском, о хилиазме, о Шпенглере, Юнге, Ясперсе и Бубере. В дальнейшем имя Аверинцева уже примелькалось и даже затмило остальные имена именно как имя *энциклопедиста*, причем энциклопедиста в области христианства — тогда области запретной.

При этом продолжалась его работа исследователя, историка культуры, переводчика из Библии и византийской гимнографии. В жизни и общении, крайне тихий, застенчивый, несколько запинаящийся человек.

В России византология как наука возникла и сформировалась в конце XIX — начале XX в. и сразу же завоевала передовые позиции в мировой науке. Произошло это в первую очередь потому, что изучение истории и культуры Византии связывалось с осуществлением определенных историософских надежд и было воспринято многими русскими учеными как священный долг и прямая обязанность. Именно в это время утвердилась система ценностей, согласно которой в ожесточенной полемике были выработаны два основных

подхода к византийской цивилизации: 1) критический; 2) апологетический. Первое направление было представлено прежде всего т. н. «западниками»: А. И. Герценом, П. Я. Чаадаевым, кн. И. Гагариным, В. С. Соловьевым, О. Ф. Миллером и др. Второе — т. н. «славянофилами» и, в первую очередь, А. С. Хомяковым, К. Н. Леонтьевым и видными учеными-византистами В. Г. Васильевским, Ю. А. Кулаковским, Ф. И. Успенским, Н. А. Скабалановичем, С. П. Шестаковым, Е. В. Барсовым и др.

Наиболее серьезную критику т. н. «византизма» в России представил Вл. Соловьев в статье «Византизм и Россия» и объемном труде «Вселенская Церковь и Россия». «Византизм», по Вл. Соловьеву, всегда вел Россию в ложном направлении, что выражалось в отказе от идеи вселенской и современной европейской идентичности. Таким образом, Вл. Соловьев поставил важную проблему соотношения национального и вселенского в осуществлении идеи «византизма». Остальные «западники» демонстрировали гиперкритическое отношение к сущности «византизма», к самой идее византийского влияния на Русь. Объективно признавая момент мощного прессинга византийского наследия в русской культуре и истории, «византизм» (или «византинизм») часто рассматривали как «яд» для России (князь И. Гагарин), или как «злую шутку» (П. Чаадаев), или как мертвое, бесплодное (А. Герцен).

Существенным недостатком «гиперкритиков» «византизма» являлось то, что, по мнению византолога А. А. Васильева, эти безусловно талантливые и образованные люди никогда историей Византии не занимались и поэтому их отзывы не имеют никакой исторической ценности.

Второе направление, которое можно условно назвать апологетическим, было, в первую очередь, представлено учеными-византологами официальной исторической и церковно-исторической науки. Для этого направления характерен поиск истоков национального самосознания в Византии. Религиозный философ Константин Леонтьев в историософском сочинении «Византизм и славянство» (1875 г.) концептуально обосновал «византизм», подчеркивая органическую связь отошедшего византийского мира с духовной и государственной жизнью современной России. Общая идея византизма у К. Леонтьева складывалась из частных: религиозной, государственной, нравственной, философской и художественной. В религии византизм означает православие, в государственной области — самодержавие, в нравственной — «наклонность... к разочарованию во всем земном, в счастье... в способности нашей к полному нравственному совершенству». Византизм призван быть «сильнейшей антитезой идее всечеловечества в *смысле* земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства».

Таким образом, в конце XIX — начале XX в. византистика быстро развивалась, исходя не только из задачи внешнего изучения предмета, но и решая задачи собственно насущных внутренних потребностей — более глубокого прояснения российских начал государственности, церковности и исторических перспектив, что позволило этой молодой науке выйти на передовые позиции в мире.

Несмотря на то, что была создана российская школа византологии, однако, по словам А. А. Васильева, в России византиноведение, став научной дисциплиной в конце XIX — начале XX в., не стало «специальной отраслью в обширном смысле этого слова». В отличие от Западной Европы, в России не было создано специальных центров, кафедр византиноведения. В лучшем случае история Византии вводилась в университетское обучение как отдельный предмет. В 1900 году в Одессе была учреждена экстраординатура по византийской филологии, византийскую историю изучали в Духовных академиях. С 1894 года стал функционировать Русский Археологический Институт в Константинополе, регулярно издавался «Византийский Временник» (под редакцией В. Г. Васильевского и В. Э. Регеля).

Бесспорно яркий эпизод в развитии византологической науки конца XIX — начала XX в. повторяется в наши дни. В настоящее время активно публикуются архивы русских византистов конца XIX — начала XX вв. В серии «Византийская библиотека» (издательство «Алетейя», г. Санкт-Петербург) издается исследовательская литература, а также наиболее важные источники. Многие удалось выпустить на постсоветском пространстве и наиболее успешную деятельность, на наш взгляд, осуществляет издательство «Дух і Літера» (г. Киев). Мировой славой овеяны имена известных российских специалистов в области византологии. Назовем некоторых из них: Г. М. Прохоров, С. С. Аверинцев, Г. Г. Литаврин, А. П. Каждан, Я. Н. Любарский, И. С. Чичуров, прот. В. Асмус, И. П. Медведев, Г. Е. Лебедева, М. В. Бибилов, З. В. Удальцова, Г. Л. Курбатов, С. Б. Сорочан и др.

Работы С. С. Аверинцева по поэтике ранневизантийской литературы, сравнительному анализу византийской, ближневосточной, сирийской и русской культуры и истории стали подлинным событием, а иногда и настоящим откровением для научного сообщества последней трети XX века. С. С. Аверинцев воссоздал сложную и насыщенную картину византийского мира, использовал новаторские методологические приемы, которые позволили ему убедительно раскрыть неизвестные грани византийской эстетики и культуры.

Сергей Сергеевич призывал осторожно обращаться со смыслами и простыми понятиями эпох, чтобы не случилась невольная подмена смысла. Он предупреждал: «Как раз тогда, когда наши далекие предки вдруг по-

кажутся нам совсем близкими, нужно остерегаться обмана зрения. Как раз тогда, когда цитата многовековой давности чересчур хорошо укладывается в наши историософские рассуждения, благоразумно переспросить себя: а что, если мы незаметно для себя подменили ее смысл?

С. С. Аверинцев актуализировал и заново осмыслил идею «византизма» в современной науке и культуре. Сергей Сергеевич привнес вселенский масштаб в содержание этой идеи, соединил византизм с европейской идентичностью, показав зыбкость границы между Востоком и Западом. С другой стороны, С. С. Аверинцев не упрощал картину исторических взаимовлияний, диалога культур в рамках т. н. «содружества византийских наций», высказываясь иногда в разрез существующей традиции, определяя, например, Византию и Русь как два типа духовности.

Но главное, на наш взгляд, заключается в том, что С. С. Аверинцев соотнос глобализационное сознание с человеческим измерением в понимании значения средиземноморской цивилизации, благодаря чему Средиземное море остается, как и в древности, «нашим» морем. В Бари в 1980 году Сергей Сергеевич писал:

В час роковой — не в последний ли час?
Слышишь? — пока еще свет не угас,
Русского сердца печаль утоли,
Срединное море вся земли....

Заключение

Сергей Сергеевич Аверинцев — филолог-историк двух литератур, христианской и европейской культуры, переводчик философских и поэтических текстов. Они включают работы по истории античной, византийской, европейской и русской культур, по истории богословия и философской мысли; более 100 переводов с древнегреческого, латинского, древнееврейского, сирийского, немецкого, французского, польского языков, не считая его книг.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II назвал его «Человеком, вся жизнь которого была просвещена верой Христовой». Митрополит Илларион (Алфеев) говорил о времени, в котором работал Сергей Сергеевич, в котором признание себя христианином означало бросить вызов обществу, риск своим положением, карьерой, и даже жизнью. В те годы мало кто осмеливался говорить о вере и Церкви на языке, доступном интеллигенции. Во времена безбожия, среди серости и лжи 1960—80-х гг. Сергей Сергеевич писал и говорил с необычайной смелостью, как бы не

замечая давящей «идеологической машины». Чудом выходили из печати его книги, включая переводы отцов Церкви. Самым невероятным событием были его незабываемые лекции по средневековой эстетике, а, по сути, по христианской догматике, которые Аверинцев читал в МГУ. По словам слушателей, эти лекции вызывали неслыханный резонанс, подобный разве что лекциям о Богочеловечестве В. С. Соловьева, прочитанным в XIX в. Нельзя не согласиться с итальянским другом Аверинцева, Витторио Страда, что «его служение было плодом русской культуры, островками сохраненной вопреки всем невзгодам советской эпохи».

В своих переводах святоотеческих текстов Аверинцев, вступая в личный диалог с древним автором, приглашает и читателя в мир христианства. Его труды мы бы назвали Лучом Надежды, или, словами Н. Островского «Лучом света в темном царстве», в то время, когда атеизм, разрушавший Церковь, превратился в унылую, удручающую повседневность тоталитаризма.

Работы Аверинцева были мостом между гонимой Церковью и людьми, находившимися вне Церкви, но жаждавшим услышать слово о Боге. Именно из его книг многие впервые узнавали о свв. Роме Сладкопевце, Ефреме Сирийце, Исааке Сирийце, Иоанне Дамаскине и других отцах Церкви. Именно Аверинцев говорил о Боге, пусть прикровенно, но достаточно ясно, чтоб люди приходили ко Христу.

Он был всегда православным верующим. Как выразился Сергей Иванов, автор статьи об Аверинцеве в журнале «Итоги» № 49 / 1997; Аверинцев — один из немногих верующих интеллектуалов, «с которым атеист может разговаривать о вере, не испытывая жгучей неловкости». Аверинцев был человеком выдающейся эрудиции, энциклопедических знаний. Но не в этой эрудиции заключалась сущность его человеческого и христианского подвига. Она заключалась в том, что он, подобно свт. Григорию Богослову, собрав все интеллектуальные богатства Востока и Запада, положил их к ногам Христа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* «Как все ценное, вера — опасна...» [Интервью Сергея Аверинцева журналисту Илье Медовому (2001)] // *Континент*. — 2004. — № 119.
2. *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата: литературное творчество сирийцев коптов и ромеев в I тысячелении н. э. / Пер., пред. и комм. С. С. Аверинцева. — М., 1987.
3. *Аверинцев С. С.* Были очи острее точимой косы... // *Новый мир*. — 1991. — № 1.
4. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь. Статья вторая // *Новый мир*. — 1988. — № 9.

5. *Аверинцев С. С.* Да оградит нас Бог от призраков // Литературная газета. 25.09. 1991.
6. *Аверинцев С. С.* Деякі проблеми успадкування культурного та віровчительного передання в сучасних умовах // Дух і Літера. — 2003. — № 11—12.
7. *Аверинцев С. С.* Литературные теории и составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. — М., 1986.
8. *Аверинцев С. С.* Многоценная жемчужина. — К., 2003.
9. *Аверинцев С. С.* Надежды и тревоги // Наше наследие, 1988.
10. *Аверинцев С. С.* Патристика // Философский энциклопедический словарь. — М., 1989.
11. *Аверинцев С. С.* Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера // Синописис. — 2001. — № 4—5.
12. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания).
13. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
14. *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. — М., 1996.
15. *Аверинцев С. С.* София—Логос. Словарь. — К., 2000.
16. *Аверинцев С. С.* Стихи духовные. — К., 2001.
17. *Аверинцев С. С.* Филология // Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990.
18. *Аверинцев С. С.* Философия VIII—XII вв. // Культура Византии второй половины VII—XII вв. — М., 1984.
19. *Аверинцев С. С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии IV — первой половины VII в. — М., 1984.
20. *Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп.* Православный катихизис. — К., 2003.
21. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
22. *Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). — СПб., 1998.
23. *Гагарин И.* О примирении Русской Церкви с Римскою / Пер. И. Мартынова, священников Братства Иисусова. — Париж, 1858.
24. *Гаспаров М.* З розмов із С. Аверинцевим // Дух і Літера. — 2003. — № 11—12.
25. *Герцен А. И.* Былое и думы // Собрание сочинений: в 8 т. — М., 1975.
26. *Гофман А. Б.* Традиция // Большая советская энциклопедия. — М., 1977.
27. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* «Тайна и откровение». Катехизис. — К., 1991.
28. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству. — СПб., 1905.
29. *Леонтьев К. Н.* Собрание сочинений: в 9 т. — М., 1912—1914.
30. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.
31. *Лосский В.* Предание и предания // Журнал Московской Патриархии. — 1970. — № 4.
32. Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелении / Пер. с сирийского и греч. яз. С. С. Аверинцева. — К., 2003.

33. Наше положение: Образ настоящего / Под ред. О. А. Седаковой, В. В. Бибихина, А. И. Шмаина-Великанова, А. В. Ахутина и др. — М., 2000.
34. Пути просвещения и свидетели правды. — К., 2004.
35. *Седакова О.* Міркування про метод // Дух і літера. — 2003. — № 11—12.
36. Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. — Сергиев Посад, 1893.
37. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. — СПб., 1897.
38. *Феофан Затворник, еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. — М., 1890.
39. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. — М., 1991.

ЛЕКЦИЯ 11

И. Л. Сахно

ОСМЫСЛЕНИЕ САМОГЛАСНА И СУДЬБА ПОДОБНА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

Пение «на подобен» — способ исполнения богослужебного текста по готовому мелодическому образцу. Практика подобнов особенно была развита во времена расцвета песнотворчества (то есть поэтического наполнения богослужения), где автор сочинял текст, заведомо ритмически соответствующий какому-нибудь известному, бытовавшему тогда мелотипу. Соответствие стиха с мелодическим образцом должно быть таким, чтобы в них совпадали объём текста, метроритм, количество слогов и строк. Также и стилистика стиха должна перекликаться с поэтическим содержанием самого образца. Эти изначальные образцы, именуемые самоподобными, составлялись древнейшими песнотворцами, в том числе для более лёгкой усвояемости текста догматического, богословского, славильного, покаянного, «житийного» (и других) содержания. Поскольку Самоподобен составлялся для широкого употребления, постольку в ладовом и ритмо-мелодическом отношении он был и остаётся очень простым. Именно в простоте его главное достоинство. Пение «на подобен» широко применяется в современном богослужении православной церкви. В греческом обиходе есть как минимум два самоподобна, дошедших до нас из глубин веков. Известный афинский исследователь и практик Ликург Ангелопулос (†18.05.2014) сообщает об этих песнопениях, что зафиксированными в рукописях они встречаются с XI века, а до этого бытовали в устной традиции. Это косвенно подтверждают и другие сопоставления¹.

¹ Кондак Рождеству и кондак Богоявлению относятся к разным гласовым системам. При этом их ладо-мелодическое содержание почти идентично, что с большой вероятностью свидетельствует (при наличии их в древнейших рукописях) в пользу их додамаскиновского происхождения, когда осмогласие, возможно, не обрело ещё законченной системы.

С большой долей вероятности можно предположить, что их мелодии были сочинены вместе с текстами в V—VII вв., либо уже тогда бытовали и были использованы автором, как метроритмический образец для сочинения своего текста. Позднее наиболее вдохновенный текст данного автора мог заглушить менее яркий изначальный текст самоподобна. Прежний текст со временем забывался, а самоподобен в дальнейшем идентифицировался уже с новым. Речь идёт о кукулионах — кондаках Рождеству Христову «Дева днесь» и Благовещению «Взбранной Воеводе». Согласно преданию, история их вкратце такова.

Роман, родом происходивший из Сирии, служил диаконом в константинопольском храме в V—VI вв. При этом певческих и поэтических дарований он не имел, чем вызывал насмешки со стороны сослуживцев, таких же молодых людей, но превосходивших его на тот момент и в даре слова, и в пении. Согласно другой (греческой) версии, у Романа была какая-то болезнь, проявлявшаяся в немощи диафрагмы, из-за чего он не мог громко и внятно произносить возгласы, а тем более петь, что входило в его прямые обязанности. В довершении его переживаний по этому поводу Романа с умыслом назначили петь гимн Божией Матери на всенощном бдении в честь Рождества. Надо сказать, что умысел этот, будучи изначально недобрым, послужил к славе Божией, к благодатному восприятию той обильной милости, которую Господь изливает на чистых сердцем. Роман, опечаленный грядущим позором, уединился в своей келье для горячей молитвы. Стоя на коленях у образа Божией Матери, от утомления и душевного напряжения он вскоре заснул. В наиболее тонком состоянии души, коим является сон, он увидел, что перед ним действительно стоит Пресвятая Богородица. Она протягивает ему бумажный свиток с повелением проглотить его, а также вручает монету. Роман с трепетом и радостью исполняет повеление. Проснувшись, он увидел в своей руке монету и воодушевлённый смело пошёл исполнять своё певческое послушание. «Житие» умалчивает о реакции «заговорщиков» и добро- или злорадствовали они внезапно открывшемуся таланту Романа, но плоды всей его последующей творческой жизни дошли до наших дней огромным количеством его вдохновенных творений, первым из которых и был кондак Рождеству Христову.

Кондак¹ — жанр церковной поэзии, введение в богослужебную практику которого церковь приписывает преподобному Роману Песнопевцу (Сладкопевцу), дьякону храма во имя Пресвятой Богородицы (как жанр кондак был известен и ранее). Он состоит из одной, или нескольких кратких строф — вступлений, (называемых собственно кондаками или куку-

¹ Κοντάκιον — (иногда) малый свиток.

лионами¹) и следующих один за другим более пространных икосов² (количеством от восемнадцати до двадцати четырёх; кондак — достаточно объёмное произведение). У всех строф единый рефрен, отражающий суть праздника. К сожалению, со временем традиция составления к праздникам и исполнения кондаков угасла, их место заняли другие жанры. Тем не менее, немецкий византист К. Крумбахер, издавший полное собрание гимнов Романа, признаёт, что по поэтическому дарованию, одушевлению, глубине чувства и возвышенности языка он превосходит всех других греческих песнотворцев. В нашей службе Рождеству из всего кондака сохранился лишь один кукулион и один икос. Этот-то кукулион (в современной практике именуемый кондаком) и явился самоподобном третьего гласа «Дева днесь...». Все кондаки и икосы, встречающиеся в службах главным (т. е. Дванадесытым) праздникам, церковь относит к вдохновенному перу преподобного Романа.

Часть исследователей относит к творчеству Романа и родственный Кондаку жанр Акафиста. Форма Акафиста отличается от Кондака чередованием 13-ти кондаков (кукулионов) с рефреном «Аллилуиа» (кроме первого) с более пространными 12-ю икосами с рефреном «Радуйся...». Первый кондак «Взбранной Воеводе...», помимо основного своего исполнения — раз в году на Утрени 5-й седмицы Поста, является и кондаком праздника Благовещения. Он же служит и самоподобном для некоторых других кондаков 8-го гласа.

Другие исследования соотносят жанр акафиста с именем патриарха Сергия, или Георгия Писиды — современников чудесного заступления Божией Матери и избавления Константинополя от осады аваров и персов в VII веке. Возможно, именно в честь этого события автор написал вдохновенную «неседельную» (ᾠὸς ἀσέδελος) песнь Божией Матери, или же дополнил и редактировал уже существующий тогда гимн, так как отдельные строфы и строки из акафиста были известны задолго до Сергия и Георгия.

Каждая из разновидностей богослужебных песнопений, таких, как: стихира, тропарь, седален, кондак и светилен, в греческой традиции в каждом из восьми гласов имеют от одного до нескольких самоподобных. Надо отдать должное устойчивой культуре и сохранению греками своих традиций. Не только существующие тексты, но и тексты, составленные новыми пиитами новым святым на определённый подобен, действительно соответствуют прототипу по своему объёму, количеству мелодических строк и слогов.

¹ Κουκούλι — клобук.

² Ὑικός — покой, келья.

В отличие от пения «на подобен» **самогласное** пение должно обладать большей мелодической индивидуальностью, самостоятельностью и свободой, а зачастую и сложностью. В Двенадцатых праздниках и Пасхе большинство стихир не составлены на подобен, а поются «самогласно». Имеется в виду, что самогласен не предполагает точного следования какому-нибудь прототипу. Для самогласного пения нужно знать необходимый для распевания текста тип мелоса (чаще всего им бывает силлабический, или невматический мелос¹), а также необходимый набор попевок, или мелодических строк. Строки эти чередуются по системе более свободной, чем в подобнах, а также соотносясь со смыслом текста. Количество слогов и строк в разных самогласных стихирах одного праздника и даже следующих одна за другой может быть свободным.

Пример. Древний самоподобен «Дева днесь» (1) и его два подобна: кондак святителю Николаю (2) и кондак святым равноапостольным Константину и Елене (3):

1. Η παρ-θέ-νος σή-με-ρον τόν υ-πε-ρού-σι-ον τί-κει· \
2. Εν τοῖς Μύ-ροις ἁ-γί-ε ι-ε-ρουρ-γό α-νε-δεί-χθης· \
3. Κονσταν-τί-νος σή-με-ρον σύν τῇ μη-τρί τῇ Ε-λέ-νῃ \

καί η γή το σπή-λαι-ον τῷ α-προ-σί-τῳ προ-σά-γει· \

τοῦ Χρι-στοῦ γάρ, ὁ-σι-ε το ευ-αγγ-ε-λι-(ον) πλη-ρώ-σας· \

τόν Σταυ-ρόν ἐμ-φαί-νου-σι, το παν-σε-βάς-μι- - -ον ξύ-λον, \

ἁ-γγε-λοι με-τά ποι-μέ-ων δο-ξο-λο-γού-σι· \

ἐ-θη-κας () τὴν ψυ-χὴν σου υ-πέρ λα-οῦ σου, \

πάν-των μέν τῶν ι-ου-δαί-ων αι-σχύ-νῃν ὄν-τα \

μά-γοι δέ με-τά ας-τέ-ρος ο-δοι-πο-ρού-σι· \

ἐ-σω-σας () τοὺς α-θώ-ους ἐκ τοῦ θα-νά-του· \

ὁ-πλον δέ πι-στῶν α-νάκ-των κατ'ε-ναν-τί-ον \

δι' η-μάς γάρ ε-γεν-νῇ-θη πα-δί-ον νέ-ον, ο πρό αι-ώ-ων Θε-ός· \

δι-ά τοῦ-το η-γι-άς-θης, ὡς με-γας μύς-της Θε-οῦ τῆς χά-ρι-()-τος· \

δι' η-μάς γάρ α-νε-δεί-χθη ση-μεί-ον μέ-γα καί εν πο-λέ-μοις φρι-κτόν.

¹ Тип мелоса (силлабический, невматический и мелизматический) зависит от соотношения количества звуков, которыми распевается один слог текста.

Если в кондаке св. Николаю относительно мелотипа один слог лишний и три пропущено (что изредка допускается за счёт повторения или пропуска звука в силлабических фрагментах подобна), то в песнопении праздника Елене и Константину наблюдается полное совпадение слогов и даже ударений с самоподобном.

Разницу же, например, между двумя подряд идущими *самогласными* стихирами Андрея Иерусалимского Рождеству Христову сразу видно даже по их объёму:

Ευφραίνεσθε, δίκαιοι; ουρανοί, αγαλλιάσθε; σκιρτήσατε, τά ὄρη, Χριστοῦ γεννηθέντος. Παρθένος καθέζεται, τά Χερουβίμ μιμουμένη, βαστάζουσα εν κόλποις Θεόν Λόγον σαρκωθέντα. Ποιμένες τόν τεχθέντα δοξάζουσι, Μάγοι τώ Δεσπότη Δώρα προσφέρουσιν Ἀγγελοι ανυμνούντες λέγουσιν; Ακατάληπτε Κύριε, δόξα σοι.

Ο Πατήρ ευδόκησεν, ο Λόγος σάρξ εγένετο; καί η Παρθένος έτεκε Θεόν ενανθρωπήσαντα. Αστήρ μηνύει; Μάγοι προσκυνούσι; Ποιμένες θαυμάζουσι, καί η κτίσις αγάλλεται.

Итак, главные два качества пения на подобен — точное следование образцу (самоподобну) и его простота и запоминаемость. В свою очередь распевание самогласна (наиболее простые и яркие образцы которого иногда могут послужить самоподобными для каких-нибудь новых текстов) не предполагает следования прототипу и по своей структуре всегда сложнее пения на подобен.

В связи с выше резюмированными свойствами греческих самогласна и подобна возникает проблема их понимания в нашем отечественном богослужении. Вместе с христианством к нам пришло греческое богослужение в полном объёме. В своё время все основные тексты были переведены на богослужебный язык нашей и других славянских церквей — церковнославянский. Следуя не только духу, но и букве канона, в полноте своей сохраняя Предание, наша церковь в переводах часто оставляла моменты, не адаптированные к нашим условиям. Например, воззвание в Возгласе священника ко Господу, как «Упованию всех концов земли и сущих в море далече» было уже тогда, когда на Руси ещё в помине не было моря. Разумеется, такие особенности, как пение самогласное и на подобен не могли не перейти в наше богослужение. Перевод текстов на церковнославянский язык повлёк за собой нарушение принципа действия подобна. Пример:

Н	Пар —	θέ —	vos	σή —	με —	ρον ...
[И	Пар —	тэ —	нос	си —	ме —	рон] — 7 слогов.
	Де —	ва	днесь			— 3 слога.

При адаптации к церковнославянскому тексту либо придётся силлабику объединять лигой, подвергая наш перевод мелодической нелогичности, где явно будет узнаваться чуждый, иноязычный прототип и это будет выглядеть, как подстрочник, либо, творчески подходя к адаптации, придётся пожертвовать целым мелодическим оборотом (!), подвинув вправо первое слово и совместив его ударение с первым ударным слогом второго греческого слова:

(И Партэнос) си — ме — рон — 3 слога.
Де — ва днесь — 3 слога.¹

В других случаях, где при переводе образуется больше слогов, чем в греческом подлиннике (либо при большом несовпадении ударений), приходится добавлять звуки в силлабических, равных по высоте фрагментах самоподобна, а иногда и небольшие мелодические обороты. Перевод других греческих подобинов данного самоподобна будет сопряжён с ещё большими трудностями. Таким образом, о точном следовании самоподобну в нашей традиции речь не идёт. Другие православные церкви с несформировавшейся по понятным историческим причинам национальной церковно-певческой традицией (Болгария, Сербия, Румыния) в современном богослужении следуют исключительно византийской традиции пения, включая невменную нотопись. Мелодии греческих подобинов, как правило, адаптируются у них к переводу по вышеприведённому примеру. Такая адаптация допускает либо исполнение сходу одним опытным певцом, либо требует предварительной письменной фиксации для исполнения хором, что полностью или частично изменяет смысл пения текста «на подобен».

Сильные культуры, такие, как русская или грузинская, сумели сформировать национальную богослужебно-певческую традицию. Как же происходит пение на подобен в такой самостоятельной певческой традиции, как наша — в столповом распеве? Поколения распевщиков сделали всё возможное, чтобы сохранился принцип пения на подобен, который позволял бы сходу исполнять незнакомый текст всем хором, держа в памяти лишь мелодическую схему самоподобна. Принцип этот сильно отличается от греческого. Вместо точного совпадения слогов и ударений, наш самоподобен разбит на мелодические строки, отчего произошли их названия: пятистрочен, девятистрочен и т. д. Это не всегда означает, что в девяти-

¹ В данном конкретном случае болгарские переводчики произвели адаптацию *текста*, добавив одно слово: «Владычица Дева днесь» — 7 слогов.

строчне все девять строк будут разными. Там может быть своеобразно повторяющийся набор из трёх—четырёх строк. Как правило, строка содержит начальный и заключительный оборот, между которыми — речитация. Оборот может включать простой мотив, или интонацию, исполняемые как распевно, так и быть разбитыми на слоги, если того требует смысл, словосочетание и ударения¹. Под такую систему подходит любой неудобораспеваемый перевод. В среде семинаристов, всегда славившейся свежей, остроумной шуткой, вывешенные на экран успеваемости предупреждения и выговоры принято распевать на разные гласы и по подобнам. Это лишний раз доказывает максимальное удобство системы пения на подобен в нашей традиции. Наш подобен может сильно отличаться от образца — самоподобна: неидентичное относительно прототипа количество слогов в словах, сильное смещение ударений. Подобен в нашей традиции соответствует самоподобну лишь приблизительно одинаковой интонационной схемой. Если в строке самоподобна есть распев на какой-нибудь слог, то и в подобне, в идентичной строке будет этот же распев на подходящий слог, или же он будет разбит на несколько слогов, сохраняя интонацию.

Пение на подобен всегда считалось простым и менее торжественным, чем самогласное. По этой причине в Пасхе, воскресных 8-ми гласах и Дванадесятых праздниках подавляющее большинство стихир (особенно на «Господи воззвах») имеют указание петься самогласно, а в остальных торжествах — на подобен. Какую же роль самогласен играет в нашей певческой традиции, каково его значение в нашей службе и сохранился ли смысл, изначально вложенный в понятие «самогласное пение»? Беглый взгляд на форму Столпового, или Киевского самогласна обнаружит полную аналогию в принципах исполнения с пением на подобен. *Здесь речь идёт только лишь о краткой разновидности самогласна, которая широко употреблялась и, несмотря на трёхвековые культурно-церковные перипетии, сумела сохраниться до наших дней.* При рассмотрении краткого столпового, или киевского самогласна обнаруживается тот же принцип набора мелодических строк, как и у подобна, с тем лишь отличием, что они в основном ещё более просты, как сами по себе мелодически, так и система их чередования. Если в самоподобне строки часто могут чередоваться без видимой системы (в каких-то местах одна и та же строка может сразу повториться, или неожиданно внедриться добавочная), то в самогласне всё предельно просто: типичные строки чередуются одна за другой и столько

¹ Впрочем, у некоторых старообрядцев есть традиция, претендующая на древность, не принимать во внимание ударений.

раз, сколько нужно по объёму текста. Это чередование может происходить как между всеми (кроме заключительной) строками, так и исключая первую, например:

1-й глас киевского распева: А — Б — В — Г, — А — Б — В — Г, — А — Б — ... Д.

2-й глас киевского распева: А — Б — В, — Б — В, — Б — В, — Б — ... Г.

При пении на подобен весь текст необходимо рассчитать на определённое количество строк, для чего предварительно, с карандашом в руках он разбивается по заданному числу строк так, чтобы при этом не пострадал смысл. В кратком же самогласне такая предварительная разбивка на строки не обязательна, поскольку цикл его строк может беспрепятственно повторяться необходимое количество раз, затем остановиться на любой из них, после чего идёт заключительная строка. По сравнению с пением на подобен совершенно очевидна ещё большая простота пения самогласна. Получается, что самогласен ещё более «подобен», чем настоящий подобен. Простоту так называемого самогласна ещё больше можно оценить при пении стихир, составленных новыми пиитами новопрославленным святым. Очевидно многие из них, досконально изучив житие святого и, возможно, овладев всеми тонкостями богословия и красноречия, не посчитали нужным уделить немного внимания таким «маловажным и второстепенным» моментам, как форма, тесно связанная с ритмомелодическим наполнением. Зачастую их творения выходят далеко за рамки самоподобна. Здесь на помощь и приходит краткий самогласен¹, хотя словосочетание: пение «на самогласен» (как «на подобен») является абсурдным. На самогласен петь не возможно. На то ведь он и *само*гласен — нечто индивидуально распетое, не следуемое образцу.

По причине простоты и лёгкости в употреблении краткого самогласна более сложное пение на подобен в отечественной богослужебной практике отмирает. По этой же причине исчезает и понятие Самогласна. Единственное, что действительно соответствует изначальному смыслу термина «самогласен» — это распевные столповые стихиры, изложенные в невматическом мелосе. В нашей канонической богослужебно-певческой традиции — столповом (знаменном) распеве — невматический самогласен и силлабический подобен в общем соответствуют своему назначению и смыслу. Проблема в том, что краткий ныне употребимый самогласен превратился

¹ В терминологическом обиходе Древле-православной (старообрядческой) церкви эти краткие самогласны обрели неофициальное, но меткое наименование — *гласовые напевки*. Пожалуй, именно оно более всего соответствует принципу и характеру столповых кратких самогласнов.

в подобен, а подобен почти исчез. Поскольку же в течение трёх веков велась непримиримая борьба с допетровской «архаикой» и удар был нанесён не только по канонической иконе, но и пению, постольку невматический самогласен, олицетворявший, между прочим, певческий богослужебный язык — столповой роспев, в нашей церкви исчез окончательно. При догматической полноте русской церкви, она начисто лишилась рождённого в её лоне и воспитанного вселенским церковным опытом — преданием — стиля искусства, который бы соответствовал богословской глубине, сакральности и активной созерцательности православной службы. Собственно, исчез не подобен (так как его место занял краткий самогласен), а исчезла неповторимая традиция пения сложного распевного самогласна, который всегда был символом осмогласия. И, если считать верным определение церковного предания, что пение в церкви должно осуществляться по канонам осмогласия, тогда у нас в современной практике действительно отсутствует богослужебное пение. Практическое исследование состояния отечественного пения показывает, что почти все неизменяемые песнопения составляют частные произведения светских композиторов, исполненные в (не всегда лучших) традициях западного музыкального искусства. Изменяемые же песни, повествующие о смысле праздника такие, как: стихиры, тропари, кондаки, седальны и т. д., если и поются (!), то по самому примитивному, будничному мелодическому типу, по которому не всегда можно уловить признаки гласовой принадлежности, не говоря уже о той роли мелодии, которую она играет в направлении ума и души внутрь смысла (таков, например, киевский тропарный 4-й глас, а тропарный 8-й вообще звучит, как насмешка над осмогласием). Осмогласие, а значит и вообще церковное пение как раз и выражается в богатых воскресных и праздничных *самогласнах*, в великораспевных «славниках», воскресных догматиках и т. д.

Неизменяемые песнопения в столповом распеве также достаточно насыщены мелизматически, но главный смысл и красота осмогласия и у нас — в столповом распеве, и в Греции — конечно же в распевных самогласнах, которые в современной отечественной богослужебной практике, к сожалению, давно забыты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герцман Е. Гимн у истоков Нового Завета [Текст] / Е. Герцман. — М., 1996. — 288 с.
2. Герцман Е. Тайны истории древней музыки [Текст] / Е. Герцман. — СПб., 2004. — 570 с.

3. *Икономов Т.* Обширен псалтикиен възкресник. Осмогласник, утрени възкресни стихири [Ноты] / Т. Икономов. — Репр. воспроизведение изд. с издания Цариград 1872. — с. Скрино-Руен: Братството на Мъжка общежителна Света обител «Св. Иоан Рилски». — 132 с.
4. Псалтикиен възкресник осмогласник [Ноты] / Сост. Манасий п. Тодоров. — София: Синодално издателство, 1992. — 222 с.
5. *Филарет (Гумилевский).* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви [Текст] / Архиепископ Филарет (Гумилевский). — Репр. воспроизведение издания Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1902 г. — СПб., 1995. — 400 с.
6. Ἀναστασιματάριον ἄργον καὶ σύντομον / ἦταν Πέτρος Λαμπαδάριος, Ἰωάννης Προτοψάλτης. — Ἀθήναι. : Ἀδελφότητος Θεολόγων ἡ «Ζωή», 1990. — 484 σ.
7. Μουσικός πανδέκτης. Τόμος 3 Ἑιρμολόγιον. — Ἀθήναι: «ΖΩΗ», 1990. — 401 σ.
8. Μέγας ἱερός συνέκδημος τοῦ ὀρθοδόξου χριστιάνου / Ἀθήναι: «ΦΩΣ», [χ. έ.]. — 1000 σ.



Ил. 1. Завесы престола в сюжете Жертвоприношение Мельхиседека, Авраама и Авеля.
Мозаика в алтарной апсиде Сант Аполинаре ин Класе, вторая половина VII в. Равенна

ЛЕКЦИЯ 12

Ю. Г. Матвеева

АЛТАРНЫЕ ЗАВЕСЫ В ЭВОЛЮЦИИ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТКАНЕЙ IV—XVI вв. (обиход и семантика)

Алтарные завесы (ил. 1, 2) — литургические ткани, неоднократно привлекавшие внимание исследователей. Часто это не просто предметы церковного обихода, но и уникальные произведения искусства, украшенные сюжетными изображениями со сложной иконографической программой (ил. 3), неразрывно связанной с символикой и историей самих предметов. Этот синтез сделал востребованным изучение таких произведений в самых разных гуманитарных областях, поскольку через анализ и понимание этих артефактов постигается мировоззрение, философия, искусство, история, развитие богословия и литургики, особенности церковного обихода и социально-культурные традиции христиан предшествующих эпох.

В свете возродившегося интереса к искусству церковного шитья понимание древних текстильных произведений приобретает все большую актуальность в связи с принятием их за образец при создании новых предметов церковного обихода. В этом контексте решающим становится выбор и понимание сюжетов, возможность осмысленно составить иконографическую программу нового произведения в соответствии с его посвящением определенному храму, пределу, святому, празднику и т. д. для которого будет создаваться предмет, а так же с тем, кто и по какому поводу будет вкладывать произведение в храм. Все это должно делаться в русле церковной традиции, для чего необходимо понимание семантики и эволюции церковных литургических изобразительных тканей, происхождение, которых, по мнению таких ученых как В. Троицкий и Г. Добронравов, относилось именно к алтарным завесам.

Работы В. Троицкого и Г. Добронравова вышли одновременно чуть более века назад в 1912 г. и, на наш взгляд во многом сохраняют свою актуальность по сей день. Труд В. Троицкого посвящен истории плащаницы. Он рассматривает ее эволюцию начиная с больших воздухов (превратившихся в последствии в плащаницы). В процессе исследования наиболее ранние упоминания о больших воздухах приводят его к предположению о том, что их предшественником могла быть завеса, положенная на престол. Он подчеркивает, что прямых документальных доказательств пока не находит и «поневоле» высказывается предположительно (Троицкий 1912. С. 374).

Работа Г. Добронравова «История катапетасмы», посвящена уже непосредственно алтарной завесе, и он уже убежденно аргументирует и подтверждает рядом свидетельств из древних служебников, что некоторые действия, производимые с воздухами ранее определенно относились к завесам престола. И хотя на сегодняшний день работа Г. Добронравова имеет ряд недостатков, поскольку он не мог располагать многими критическими текстами, вышедшими в течении XX в. и некоторые аргументы в его работе уже нельзя принять как доказательства, все же его исследование во многом остается верным, и именно оно подтолкнуло нас к продолжению изучения истории литургических тканей в этом направлении.

К сожалению, работа Г. Добронравова не получила широкой известности, а высказанные В. Троицким предположения также не нашли откликов и доказательств у других ученых. Напротив, когда в научном сообществе в конце XX в. вновь возник интерес к алтарным завесам ранневизантийского периода, наиболее важные свидетельства и упоминания тканей, ранее считавшиеся завесами, были пересмотрены и отнесены к покроям на престол, к индителям или антипендиумам. Например важное упоминание тканей над престолом Св. Софии Константинопольской, подаренных Юстинианом и описанных в поэме Павла Силенциария к завесам относили: Du Cange 1680. «Ecclesia s. Sophia», LXV; Грабар 2000. С. 128; Иерусалимская 1988. С. 8–19; Васильева 1994. С. 127–141. Это же упоминание тканей над престолом пересматривают и относят к индителя престола: Cutler 1991. Vol. 1. P. 697; Тафт 2010 (2). С. 350–352; Mathews 1980. P. 165–171; Лидов, 2000. С. 164. (позднее, восемь лет спустя, выходит другая статья А. М. Лидова, где он рассматривает эти же ткани из Софии Константинопольской уже как завесы, при этом он нигде не упоминает о своем первоначальном мнении и не отказывается от него (Лидов 2008)). Поскольку в более новых работах завесы были отнесены к покроям на престол известными и авторитетными учеными, самое раннее звено в истории развития всех литургических тканей оказалось на долгое время выведенным за рамки последующих исследований.

Автор данной статьи посвятил ряд работ разностороннему изучению завес церкви, в частности, выяснению вопроса, о каких именно тканях, связанных с алтарным престолом, говорится в наиболее ранних письменных источниках (Матвеева 2011 (1); 2011 (4); 2013; 2014 (2); 2015 (1)). Работы проводились на основании анализа оригинальных греческих текстов и сопоставления их с культурно-историческими реалиями и памятниками иконографии. В результате в оригинальных текстах обнаружилось несколько видов завес, подтверждающихся и иконографическими памятниками и социально-культурной традицией, сохранявшейся впоследствии на протяжении более чем полутора тысяч лет. Таким образом, можно говорить о присутствии завес престола в церкви уже в самый ранний период и необходимости изучения их как отдельного феномена, ставшего исходным звеном в эволюции предметов церковного шитья и сыгравшего значительную роль в развитии церковного искусства в целом.

Цель данной работы на основании собранного и исследованного материала представить причины появления алтарных завес в церкви, их символическое осмысление, иконографию, место, роль и значение в эволюции последующих церковных тканей, таких, как большие литургические воздухи и плащаницы.

Появление завес в церковной традиции Наиболее ранние ткани церкви

Одно из самых ранних упоминаний церковного текстиля с указанием тех мест, куда предназначалась каждая ткань относится к 360 г. Это запись о щедрых дарах, преподнесенных императором Констанцием II в храм Св. Софии Константинопольской в связи с ее новым освящением, где среди подарков перечислено несколько различных видов тканей (PG. T. 92. Col. 737). Именно это упоминание дает нам максимум информации о традициях и вероятных причинах появления завес в церкви. Ценность свидетельства состоит еще и в том, что речь идет о столичной практике, которая бралась за образец и непосредственно влияла на всю обрядовую жизнь Византии в целом, поскольку в последних авторитетных исследованиях предположительное использование завес в столичной практике относят к позднему периоду. Так, например, Р. Ф. Тафт, рассматривая различные упоминания завес в греческих текстах, приходит к выводу о том, что «свидетельства о наличии завес на дверях, ведущих в храм, как в современной Италии, или занавеса на триумфальной арке темплона, или вдоль всего барьера, или между колоннами сени над престолом появляются

ся в V ст. в Сирии, а в **Константинополе лишь в начале II тысячелетия**» (Тафт 2010 (2). С. 342—365) <выделенно нами Ю. М.>.

Текст отрывка о тканях наиболее часто использовался учеными в переводе К. Манго (Mango 1972. Р. 26), который оставляет много неясностей в отношении упомянутых тканей, поскольку это не было актуально для переводчика. Поэтому мы приводим оригинальный греческий текст и свой перевод, сделанный на основании филологического анализа текста, и проверки полученного перевода на соответствие с известными социальными и историческими реалиями того времени, что подробно представлено нами в работах «Ткани для храма Св. Софии Константинопольской 360 года» (Матвеева 2011 (1) и «Вклад императора Констанция в св. Софию Константинопольскую 360 года: покровы или завесы?» (Матвеева 2012).

Греческий текст: «εἰς τὰ ἐγκαίνια προσήγαγεν ὁ βασιλεὺς Κωνσταντῖος Αὐγουστος ἀναθέματα πολλά, κειμήλια χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ μεγάλα καὶ διάλιθα χρυσοφῇ **ἀπλώματα τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου** πολλά, ἔτι μὴν καὶ εἰς τὰς θύρας τῆς ἐκκλησίας **ἀμφίθυρα** χρυσᾶ διάφορα καὶ εἰς τοὺς πυλεῶνας τοὺς ἔξω χρυσοφῇ **ποικίλα**· ὥς πολλὰς δωρεὰς ἐχαρίσατο φιλοτίμως...» (PG. T. 92. Col. 737).

Перевод отрывка: «На праздник обновления храма поднес император Константин Август приношения многие: священные сосуды золотые и серебряные большие и, усыпанные драгоценными камнями, золотые **завесы к святому престолу** многие, еще же и **к дверям церковным завесы** золотые различные, и **к их пилонам снаружи** золотые вышитые: таким образом много даров преподнес с усердием...» (Матвеева 2011 (1). С. 91).

Основная информация данного текста — это вполне определенно представленная топография нескольких видов завес (на престол, на двери, на столбы церкви). Далее в соответствии с целью статьи мы сосредоточим внимание непосредственно на завесах престола (полностью все виды завес из этого упоминания с их возможными аналогиями в иконографии рассмотрены нами в работе: Матвеева 2014 (2)).

Остановимся на порядке упоминания подарков. Он был строго иерархичен и говорит о значимости каждого предмета. В этом перечислении на первом месте стоят литургические сосуды, сразу после них идут завесы престола, и потом остальные ткани на двери и на столбы церкви. Это говорит о большой значимости тканей для престола, стоящей близко к главному императорскому дару — литургическим сосудам. Следует заметить и то, что все дары преподносятся вместе, составляя как бы единый комплект важнейших предметов для церкви.

Текст о тканях из дара Констанция заставляет вспомнить «комплект» завес, созданных для устройства Скинии (Исх 26. 31—37). Их описания во

многим совпадают — в отношении «узорной работы» завес в Септуагинте употреблен тот же термин «ποικιλοῦ» (LXX Ex. 26, 36), что и у Констанция; и даже иерархический порядок упоминания тканей тот же: на Святое Святых, на внешние двери, на столбы. Это почти буквальное соответствие Септуагинте показывает, что перед нами не случайное совпадение, а сознательное повторение, и Констанций Август дарит в Софию комплект тканей, желая копировать завесы, сделанные Моисеем для Скинии, ведь по поздним представлениям иудеев только Скиния считалась настоящим истинным Храмом, поэтому именно ее, а не храм Соломона или другие храмы старались принимать за образец (Wise 2003. С. 704). Констанций подобно Моисею следует послушанию Богу в устройстве храма и Святого Святых как таинственного места, где открывается Сущий. Так сокрытость сакрального пространства принимается по умолчанию, без необходимости его оговаривать, поскольку оно не является нововведением. Таким образом, невозможно принять в качестве доказательства отсутствия завес как таковых отсутствие их детальных описаний в литургии. Этот аргумент используют в своей теории о не существовании в столичной практике алтарных завес Т. Метьюз (Mathews, 1980. Р. 169—170) и Р. Ф. Тафт (Тафт 2010 (2) С. 362).

Насколько впоследствии была развита традиция дарения завес известно из более поздних свидетельств. Среди них, например, известнейшие завесы, вложенные в Софию Константинопольскую Юстинианом Великим и описанные Павлом Силенциарием ок. 563 г. (PG. Т. 86.2. Col. 2.119—2.158). Завесы в поэме Павла Силенциария так же, как и в тексте о даре Констанция, упоминаются сразу после того, как речь заходит о предметах, находящихся на престоле и предлагаемых в дар, предметах, которые Павел Силенциарий считает себя недостойным описывать или даже называть, и по этой причине переходит к описанию завес, которые могут закрывать то, что находится на престоле и одновременно являть «несведущему народу» смыслы происходящего (Матвеева 2011 (4) С. 92—94).

Можно вспомнить и завесы, вложенные императором Михаилом Рангаве, причем по своему построению и этот текст аналогичен рассказу о даре Констанция (в перечислении предметов завесы для престола также упоминаются сразу после литургических сосудов, что подчеркивает их значительное (второе после сосудов) место). Михаил I Рангаве совершает дар в честь коронации в Св. Софии Константинопольской 25 декабря 811 г. и жертвует для святого престола «золотые сосуды инкрустированные камнями и набор из четырех завес [тетράβηλα]» (PG. Т. 108. Col. 993). Упоминание в этом тексте завес также ставилось под сомнение Р. Ф. Тафтом (Тафт 2010 (2) С. 349, 355), однако здесь на занавесы кивория указывают:

1) традиционное упоминание завес для престола сразу после священных сосудов; 2) построение самой записи в хронике, сделанное аналогично записи о даре Констанция; 3) употребление слова «тетравила» [тетράβηλα], обозначающего завесы, как объединение в одно понятие слов «четыре» и «завеса», что могло относиться именно к завесам престола, располагавшимся по четырем сторонам между колоннами кивория. Завесы, вероятно, вкладывались византийскими императорами Андроником и Романом, т. к. более позднюю копию завесы с их портретами видел в монастыре Ксиропотам на Афоне П. Н. Кондаков (Кондаков 1902. С. 248).

Позднее традицию дарить завесы в подражание византийским императорам перенимают и другие правители. Известны, например, две завесы, вложенные господарем Молдавского княжества Александром III Лэпушняну и его супругой Роксандой 1561 г. в монастырь Слатина (Музей Искусства. Бухарест) и описанные П. Джонстон (Johnstone 1967. Р. 108–109, ill. 59–60, 63–65).

Дарение императорами или какими-либо другими правителями именно завес отмечается даже более тысячи лет спустя, с удивительной настойчивостью, даже тогда, когда сам предмет уже почти выходит из употребления, например, русская катапетасма 1556 г., вложенная в Хиландарский монастырь Иваном Грозным и созданная его первой женой — царицей Анастасией Романовной (ил. 4) (Кондаков 1902. С. 246–247; Смирнова 2000. С. 495–503; Стасов 1863. С. 534–541). Это грандиозное монументальное произведение с тщательно продуманной иконографической программой. Смысл огромных затрат на его создание кажется непонятен, если учесть, что во время Ивана IV уже существует полностью сформировавшийся высокий иконостас с Царскими Вратами и значительная роль завесы уже утрачена. Но если взглянуть на этот вклад в свете сохранения традиции храмовых приношений византийских императоров, становится ясно, почему в дар Хиландарскому монастырю создается именно катапетасма. Она не просто вклад, она важна как знак преемства наследия Византии, необходимый на международном уровне. Так катапетасмы соединяют в себе дар, декларацию роли императора в жизни церкви, просьбу-моление вкладчиков и преемство традиции.

Помимо устройства Скинии, бывшего значимым образцом, появление завес в храме перед престолом было очевидно подкреплено еще и античной языческой традицией, что тоже повлияло на естественное вхождение завес в обиход церкви по умолчанию без каких-либо дополнительных объяснений. Свидетельства о размещении завес в двух известнейших храмах, признанных чудесами света, встречаем у Павсания (Павсаний. Кн. V Элида (А), 12, 4–5). Он описывает завесу в храме Зевса в Олимпии и переходит

к рассказу о ней после подробного изложения всего, что касается самой статуи Зевса. Интересно, что эта завеса также являлась царским даром храму, по-видимому, сирийского царя из династии Селевкидов Антиоха IV Эпифана («того самого Антиоха, который посвятил также и золотую Эгиду, находящуюся над афинским театром» (Павсаний. Кн. V Элида (А), 12, 4—5). Об этой эгиде известно, что она была подарена Антиохом IV Эпифаном (Павсаний. Кн. I, 21, 3; Павсаний 2002. С. 58, сноска 93; Антиох IV Эпифан). Описывая особенности ткани, Павсаний отмечает: «Но этот занавес поднимается не вверх, на потолок, как в храме Артемиды Эфесской, но на тонких шнурах опускается на пол». Такое упоминание говорит о том, что завесы перед алтарной скульптурой были известным явлением, они функционировали, опускаясь и поднимаясь и еще одно из таких устройств располагалось в другом знаменитом храме — Артемиды Эфесской, так же, как и статуя Зевса, признанном чудом света (Павсаний. Кн. V Элида (А), 12, 4—5).

В отношении завес в греческом языке, в литературе, относящейся уже к христианскому периоду, насчитывается большое количество синонимов (нами отмечено уже более 10). Возникновение такого лексического богатства в отношении одного предмета указывает на необходимость его частого упоминания с разными смысловыми оттенками, причиной чего могло быть только его значительное место в обиходе церкви, воспринятое как наследие. Кроме того, большинство терминов, обозначающих другие церковные ткани, первоначально использовались как синонимы завесы (такие, как воздух, покров, пелена, индитья) и даже отчасти восприняли на себя ее символические толкования (Добронравов 1912. С. 15—17; Писания 1856. С. 186).

Представленный материал дает предпосылки для рассмотрения алтарных завес как тканей, предшествовавших большим литургическим воздухам и плащаницам, традиционно украшавшимся художественными изображениями со сложной сюжетной, символической и смысловой программой. Именно завесы способны были заложить необходимость такой программы, поскольку они: изначально представляли царский дар; традиционно украшались изображениями; презентовали эти изображения в композиционном и смысловом средоточии храма, в непосредственной близости к главным святыням и престолу.

Престол, киворий, завесы: древний символ плюс новый смысл

Завесы в алтаре находились вокруг престола на кивории. Чтобы понять роль завес и их символику необходимо рассмотреть их в единой смысловой системе с киворием и престолом.

В христианском храме стол, на котором приносится Евхаристическая жертва, в описании церкви св. патриарха Германа называется: Святая трапеза (ἡ ἁγία τράπεζα) (Св. Герман 1995. С. 42, 43), престол Божий, буквально трон (θρόνος Θεοῦ) и жертвенник (θυσιαστήριον) (Св. Герман 1995. С. 44–47), причем последний эпитет относился именно к престолу, поскольку во времена св. Германа жертвенник, в его современном виде, еще не выделился в отдельный стол в алтаре и не имел отдельного помещения (Тафт 2010 (1). С. 31–34). В соответствии со своими эпитетами престол, по слову св. Германа, соответствовал: месту гроба Христа, месту приготовления небесного Хлеба, таинственной и бескровной Жертвы, месту, где «закланный (Агнец) предлагает верным Свою Плоть и Кровь в пищу вечной жизни» (Св. Герман 1995. С. 43–45); трапеза являлась также Престолом Божиим, была подобна трапезе, где Христос восседал среди Своих учеников во время Тайной Вечери, а прообразом трапезы был Ковчег Завета «где хранилась манна, которая и есть Христос сошедший с неба» (Св. Герман 1995. С. 45).

Киворий с завесами был глубочайшим образом сопрячен этим значениям и как бы впаян в них. Подтверждением этому служат постоянные упоминания о кивории или завесах в непосредственной близости к престолу. К таким примерам можно отнести: описанные выше случаи упоминания завес для престола сразу после литургических сосудов в перечне императорских даров; описание Павлом Силенциарием грандиозного кивория в Св. Софии Константинопольской, построенной уже Юстинианом; толкование кивория св. Германом. В последних двух текстах описание кивория и престола буквально сплетены друг с другом. В поэме Павла Силенциария описание кивория (PG. T. 86.2. Col. 2.119–2.158 (строки 720–751) переходит в описание св. трапезы (строки 752–758), потом возвращается к завесам престола (находящимся на кивории) (строки 759–805), т. е. слова о престоле и том, что на нем как бы обрамлены словами о кивории и завесах, так же, как киворий и завесы окружают, ограждают, обрамляют св. трапезу в реальном пространстве храма. В толковании св. Германа пояснение о сени введено в середину рассмотрения трапезы, т. е. говорится о св. трапезе, затем о кивории и потом снова о престоле. Вначале Герман называет ее св. трапеза, затем престол Божий, а после описания кивория —

жертвенник, но по описанию его символики и действий, совершаемых на нем, мы полагаем, что это продолжение описания той же трапезы, поскольку отдельного стола-жертвенника или даже подобного помещения в храме во времена св. Германа еще не было (Мейендорф 1995. С. 14; Тафт 2010 (1). С. 31—34; 182—184).

Киворий в толковании св. патриарха Германа не только введен внутрь самого повествования о престоле, но и очень близок к нему по значениям: киворий соответствует месту, где был распят Христос, поскольку были близки «то место и пещера где Он был погребен. Киворий как место Распятия поставлен в церкви «чтобы кратко показать распятие, погребение и воскресение Христово. Он также соответствует и ковчегу завета Господня» (св. Герман 1995. С. 45), т. е. киворий, как и престол, соответствует и месту гроба и ковчегу.

Св. Герман поясняет значения кивория в христианской церкви, естественно опуская само собой разумеющиеся представления о нем, сложившиеся в культурно-историческом фоне. Так, чтобы понять пояснения св. патриарха глубже, необходимо рассмотреть значения и функции сени, сложившиеся в традициях нескольких предыдущих веков.

Античные истоки

Появление кивория в христианском храме стало в какой-то мере естественным продолжением его бытности в позднеантичной традиции (Wessel 1973. Lief 7. Sp. 1058). В ней наиболее важными аспектами, повлиявшими на христианский киворий в алтаре, были, вероятно, употребление его: над императорским престолом (ил. 5 (Grabar 1966 (1). P. 303, 305, ill. 351), ил. 6 (Grabar 1966 (2). P. 18, ill. 14; Weitzmann 1977. P. 11—12. Fig. IV), ил. 7 Грабар 2000. С. 33—34. Табл. V)), над захоронением или гробом (ил. 8 (Античное надгробие с киворием над росписью со сценой загробного пира. Археологический музей. Палермо. Италия), ил. 9 (Воскрешение Лазаря. Деталь передней панели мраморного саркофага 325—350 г. Италия. Ватикан, музей Пио-Кристиано (Воскрешение Лазаря: иконы победы над смертью; Покровский 2000. С. 247, ил. 18—20)), ил. 10 (Наппо 1999. С. 90)), над источником или колодцем (ил. 11 (Pena, 1997. P. 190—191)) и над античным языческим алтарем (Wessel 1973. Sp. 1058; Klauser, 1941 III, p. 85) (ил. 10, 12 (Roberts 2013. P. 94, fig. 95), ил. 13 (Roberts 2013. P. 166, fig. 194)). (Представленные образцы кивория над античным алтарем, возможно, кажутся несколько не соответствующими традиционному сложившемуся представлению об античном алтаре и даже входят в некоторое противоречие с его привычным образом — каменным столом-подиумом, на котором приносят

ся и сжигаются жертвы под открытым небом. Разрешению этого вопроса посвящен раздел в работе: *Матвеева Ю. Г.* Ранневизантийский алтарный киворий: истоки, прототипы, реальное сооружение и иконографический символ (Матвеева 2015 (3)). Почти то же употребление кивориев сохранилось и в христианской традиции, с той разницей, что алтарный киворий христианского храма был наиболее существенно переосмыслен и дополнен новыми значениями, вобрав при этом в свою символику качества всех тех предметов, над которыми он традиционно ставился в античной культуре.

В наиболее крупных словарных статьях о кивориях К. Вессела (Wessel 1973) и Т. Клаузера (Klauser, 1941) о древнейшем символическом значении кивория говорится, что он отражал «в глубочайшем смысле символ неба, указание на космическое значение находящегося под ним, апофеоз, в более смягченном смысле, как минимум, почитание» (Klauser 1941. P. 85; Wessel 1973. P. 1055). В связи с этим, киворий указывал на сакральность и божественное происхождение покрываемого им объекта и объединялся с понятием храма и его идеальным образом (Размышления и материалы по этому поводу приводит Т. М. Васильева, рассматривая Латеранский фастигиум (Васильева 2000. С. 39–42). Как архитектурно, так и функционально он представлял все разнообразие храмовых форм в уменьшенном масштабе, поэтому античный киворий неверно будет назвать просто миниатюрной моделью храма, ведь модель обычно лишь имитирует, а не выполняет функции оригинала, античный же киворий не только представлял храм, но и соответствующим образом функционировал. Он так же покрывал и выделял сакральное пространство, подчеркивая космическое значение и триумф объекта, находящегося под ним.

Рассмотрение языческой традиции позволяет понять место кивория в античном алтаре. Он покрывает именно объект почитания и выделяет его сакральное пространство (нишей, куполом, портиком и т. д.). Так античная традиция покрывать и выделять священный объект, сооружая над ним покров, в виде купола или портика-кивория, была принята как бы по умолчанию в устройство христианского храма и заключалась в естественной мировоззренческой необходимости покрыть и выделить киворием главную святыню — престол Божий. Очевидно, что в сохранении этого древнего знака почтения и прославления для христианства не было ничего оскорбительного или неприемлемого, ведь честь воздавалась истинному Богу — Христу.

Помимо традиционного покрытия божественного алтаря, в кивории над престолом выражалась идея прославления и триумфа, которая связывалась с престолом как троном Христа. Эта смысловая линия находит отражение

в изображении Спасителя в образе императора, сидящего под киворием, например, в известном диптихе VI в. из Мурано, хранящемся в Национальном музее в Равенне (ил. 14 (Morey 1940 (1941). P. 43, fig. 17)).

Та же идея прославления и триумфа переходит на образ кивория — гроба. В античности надгробие в любом его виде (стела, наиск, мавзолей, склеп, саркофаг и т. д.) воспринималось символической границей входа и выхода в загробный мир. Часто изображалось в виде храма — сакрального места таинственного потустороннего перехода. Такое понимание гробницы было распространено и присуще самым разным культурам средиземноморья (Бобрик 2000. С. 532—533; Bouras 1991. Vol. 1. P. 462; Wessel 1973. P. 1055). Киворий как вход / выход из гроба, граница мира жизни и смерти в христианском миропонимании, становится святым и прославленным как место воскресения Христа и Его победы над смертью и утверждение Его богочеловечества, поскольку умереть действительной смертью было возможно только человеку, а перейти эту границу вспять — только Богу. Эта идея была совершенно созвучна пониманию престола как Гроба Господня, а Христос, изображаемый под киворием, стал символом, равно доносившим до разных средиземноморских культур суть христианства — Он — Человек, восставший из гроба и вышедший из смерти в жизнь. Победа и бессмертие часто еще более подчеркивались триумфальной формой кивория в виде античного портика. Можно сказать, что этот предельно понятный, многозначный, красноречивый символ, востребованный и ранее, с новым христианским осмыслением обрел новую жизнь. Так в старой изобразительной традиции, но в новом качестве в изображении кивория вписываются и те, кто обрел спасение и прошел врата смерти за Христом и со Христом — Богоматерь, апостолы, мученики и святые. На гробницах начинает появляться и изображение пустого кивория, как гроба, в котором никого нет — ставшего символом воскресения, как, например, на гробной плите из Фаюма (предположительно IV в.) (ил. 15 (Бобрик 2000. С. 557 ил. 7), 16 (David 2013. P. 215, ill. 171)).

Отразилось в символике христианского алтарного кивория и традиционное сооружение кивориев над источником. Такой образ буквально вторил пониманию Христа как источника жизни вечной (Откр 21: 6). И сами кивории, как в иконографии, так и в реальных алтарных сооружениях украшались изображениями чаши-источника. Свидетельство этому можно представить как в миниатюрах (The Glory of Byzantium 1997. P. 358 (cat. 240), P. 362—363 (cat. 243) (ил. 17 (The Glory of Byzantium 1997. P. 362—363 (cat. 243))), 18 (Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А. 2012. С. 404, ил. 369)), так и в реальном кивории из Софии Константинопольской, верх которого был украшен чашей с выходящим из нее крестом, о чем извест-

но из описания Павла Силенциария ок. 563 г. (Васильева 1994. С. 134, 139 (строки 734–738). Находясь над престолом, киворий располагался и над Причастием, ясно воссоздавая также и реальный образ источника, напоминающего слова из евангелия от Иоанна: «кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Иоанн 4: 14).

Ветхозаветные прототипы

В иудейской традиции выделение из общей среды в особое пространство сакральных предметов было крайне важным. Такое отношение неоднократно фиксируется в Библейских текстах и устанавливается самим Богом. Например, когда Бог обращается к Моисею из среды горящего и не сгоравшего тернового куста, первое повеление Бога к Моисею: «не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3: 5). В самих этих словах и в том, что они предшествуют всему остальному разговору, закладывается особое отношение к священному пространству, которое еще более будет развито в устройстве Скинии, близком к образу кивория, представляемого и сооружаемого часто в виде шатра.

Представления о Скинии как об идеальном храме, созданном по велению Божию и об отделении в ней завесами Святого Святых, оказали значительное влияние на появление христианского алтарного кивория. Связь эта проистекала из предполагаемого в то время внешнего сходства завес на столбах Святого Святых и завес кивориев. Для более подробного объяснения обратимся к ветхозаветному тексту: «И поставь скинию по образцу, который **показан тебе на горе**. И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы; **и повесь ее на четырех столбах** из ситим, обложенных золотом, с золотыми крючками, на четырех подножиях серебряных; и повесь завесу на крючках и внеси туда за завесу ковчег откровения; и будет завеса отделять вам святилище от Святаго-святых» (Исх. 26: 30–33). В переложении на реалии христианского храма, ковчег был престол и также киворий (Св. Герман 1995. С. 45), в связи с чем, вероятно, его четыре завесы воспринимались символической параллелью завесы Скинии, подвешенной на четырех столбах (Исх. 26: 32).

Опираясь на исследование Р. Ф. Тафта и не находя каких-либо других свидетельств об использовании завес по линии алтарной преграды в ранний период, имея при этом свидетельства о наличии завес на кивориях начиная с IV в. (сообщения о дарах Констанция и Иоанн Златоуст

PG. T. 62. Col. 29, 30; PG. T. 61. Col. 313), мы полагаем, что первоначально символическую роль завес Святого Святых в христианском храме выполняли завесы кивория в соответствии с символическим отождествлением его и престола с ковчегом Завета (Св. Герман 1995. С. 45), а также идентичным устройством кивория, где завесы располагались на четырех столбах. Интересно заметить, что завеса кивория из четырех частей, вероятно, воспринималась так же, как и завеса Святого Святых — единым предметом. Например, завеса Скинии всегда упоминается в единственном числе, хотя и должна быть повешена на четырех столбах (Исх. 26: 31—33), а завесы кивория также иногда называются словом, соединяющим в общую форму слова: «четыре» и «завесы», т. е. как бы «четверозавесье» — «тетράβηλα» (PG. T. 108. Col. 993).

Это наводит на мысль о том, что в раннехристианской традиции отделение Святого Святых «завесой на четырех столбах» не воспринималось как перегораживание части храма поперек ровной ширмой-«экраном» из завес, как это представляется сегодня в реконструкциях плана Скинии (ил. 19) (Abrahams 1976. P. 41; Расположение завес скинии схема-план) или в реконструкциях плана последующих храмов, например, храма Ирода (ил. 20) (Расположение завес в храме Ирода схема-план), поскольку алтарь был открыт. Таким образом, повеление Божие относительно Святого Святых в христианском храме воплощалось в виде выделения сакрального пространства вокруг самого престола завесами, висящими на четырех столбах кивория, при этом сохранялись все указанные в Библии элементы: и ткани, и количество несущих их колонн. Одной из возможных причин такой интерпретации было отсутствие четких указаний на геометрический порядок расположения столбов с завесами в пространстве Скинии, что допускало их размещение и четырехугольником, как в кивориях христианских храмов.

Устойчивость именно этого типа отделения престола заставляет допустить, что такое расположение завес было подкреплено и некоей устной традицией, идущей от иудеев, знавших о расположении завес Святого Святых в храме Ирода (В числе таких, несмотря на все предосторожности, могли быть, например, мастера, исполнявшие отделочные работы в Святилище храма «они «входили» в него, но это трактовалось таким образом, будто они не входили. Их опускали с крыши в клетках, закрытых с трех сторон, поэтому мастера не могли видеть окружающие предметы и **формально** не входили в Святилище, т. е. не проходили через вход, ничего не видели, и не до чего не дотрагивались» <выделено нами Ю. М.> (Wise 2003. С. 703). Подтверждением такого восприятия является и то, что в ранневизантийский период выделение сакрального пространства алтаря передавалось П-образной

формой алтарной (ил. 21) (Xydis 1947. Vol. 29. P. 1–24. Fig. 7–9, 10, 20, 22–26; Mathews 1971. P. 98, 109–110; Тафт 2000 (1). С. 182–183). Так завесы оказались неразрывно связаны с киворием и стали частью его символики неотъемлемой в сознании от самого предмета, а также связали его с образами Ковчега Завета и Святого Святых.

Здесь мы представили основные для понимания эволюции литургических тканей, но далеко не все значения и смыслы кивория и завес в культурно-историческом фоне поздней античности, что требовало бы отдельных и подробных экскурсов в разные области мировоззрения и иконографии той эпохи.

Новый смысл

На фоне предшествующих значений кивория с завесами, трансформировавшихся из старых в новом христианском ключе, было значение, не имевшее ранее параллелей — это символическое определение, данное завесе апостолом Павлом: «Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам **через завесу, то есть плоть Свою**» (Евр. 10:19–21). Апостол называет тело Христа завесой и это находит в дальнейшем множество смысловых продолжений. Тело Христа, подобно завесе во Святая Святых, с одной стороны скрывало Его Божественность, с другой — являло ее для способных видеть и исповедовать. И, самое главное, оно соединяло в себе Божественность и Человечество Христа, соединяясь с которым в Причастии христианин-человек мог соединиться с Богом. Это направление, данное апостолом, далее развивается у отцов церкви, тесно переплетаясь с образом Богоматери. Так, например: Прокл Константинопольский (ученик святителя Иоанна Златоуста, им же рукоположен, константинопольский епископ (434/437 — † 446/447)) уподобляет катапетасму плоти Христовой (PG. T. 85. Col. 433). Продолжая эту тему, Богородицу уподобляют червленице (κόκκινον), в первоначальном значении — шерсти багряного цвета (Исх. 25, 4; 2 Пар. 2, 14). В акафисте Благовещению Пресвятой Богородицы, составленном в VII в. диак. Георгием Писидийским, находим: «Радуйся червленица, кровями своими окрасившая божественную порфиру для Царя сил», здесь под божественною порфирею Царя разумеется плоть Богочеловека (Дьяченко 2006. С. 815)). В великом каноне св. Андрея Критского читаем: «Яко от обращения червленицы, Пречистая, умная багряница (Багряница — одежда багряного цвета (Апок. 17, 4), Емануилева, внутрь во чреве твоём плоть исткася: тем Богородицу воистину Тя почитаем». Из текстов видим, что Плоть Христа, как бы ткется во чреве Бого-

матери из ее крови, как из пурпурной пряжи багряная одежда). Позднее значение катапетасмы переходит и на саму Богородицу, которую византийские отцы Церкви называют завесой, покрывшей своей человеческой плотью воплотившегося Христа, например, в гомилии на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы Георгий Никомидийский (рукоположен в 860 г.) характеризует ее как «живую завесу (τό καταπέτασμα) Логоса, за которой скрывается Его божественность» (PG. T. 100. Col. 1424).

Подобные значения не вкладывались и не могли вкладываться в завесу в древнем мире. Использование образа завесы как плоти Христа было крайне важно, поскольку образно и доходчиво говорило о тайне Его Богочеловечности и необходимости стать ему причастным, «войти» в Его Тело — Церковь через Евхаристию. Вид открывающейся завесы для человека, понимающего катапетасму как образ тела Христа, становился не просто знаком, а действием приглашающим, призывающим, зовущим в мир Божий — царство Небесное. Именно поэтому открывающиеся завесы кивориев становились важными купольными декорациями — они открывали Небо, царство Небесное, мир Христа и призывали стать Его причастниками. Например, в мозаиках купола баптистерия Православных середины V в. (ил. 22 (Лазарев 1986. С. 34—35, ил. 21.)) поднятыми завесами окружен центральный медальон с Крещением. Сам купол как бы киворий, но изображение конструкции отсутствует. Образно говоря, здесь само Крещение открывает завесы, стягивая их к себе, на правах события, в котором Бог открыл Свою завесу — тайну Христа, являя Себя в полноте св. Троицы. Богоявление здесь буквально открывает путь к Богу, и в центре купола баптистерия это воспринималось отчетливо, ярко и пронзительно, особенно учитывая обычай крестить оглашенных в ночь этого праздника (Беляев 1891. С. 176; Иоанн Иеромонах (Рахманов) 1895. С. 176). Богословской иллюстрацией мозаик являются слова св. Иоанна Златоуста о завесах кивория: «когда видишь, что поднимаются завесы, то представляй себе, что разверзаются небеса...» (PG. 62. Col. 29) <перевод наш Ю. М.> (Мы даем здесь свой перевод только чтобы подчеркнуть, что у св. Иоанна слово «завесы» написано во множественном числе (τά ἀμπίθυρα), это важно, т. к. соответствует реальной практике завес кивория, обычно же в русском переводе пишут в единственном числе — «завеса» не придавая этому большого значения). Такие же поднятые драпировки как в Равенне встречаем и в мозаиках баптистерия Св. Иоанна на источнике (S. Giovanni in Fonte) VI в. (Warton 1987. P. 373—374, ill. 12; Bovini 1903. P. 47; О баптистерии Св. Иоанна на источнике), в базилике Св. Реституты, в соборе Св. Януария в Неаполе (ил. 23) (Кафедральный собор Неаполя. Современное официальное название Собор Успения Святой Марии (<http://it.wikipedia.org/>

wiki/Cattedrale_di_Napoli)), сопровождающие аналогичную по своей идее иконографическую программу.

Именно значения завесы как тела Христа, через которое только и можно «войти в жизнь путем новым и живым», придает древнему предмету новый смысл и в дальнейшем повлияет на развитие кивориев, литургических тканей и их декора.

Завесы в эволюции литургических тканей

Проследить эволюцию литургических тканей было желанной задачей, но, к сожалению, прежде невозможной. Все дошедшие до нас памятники литургического шитья — завесы, воздухи, плащаницы — относились к гораздо более позднему времени, чем можно было предполагать появление каких-либо тканей в церкви, не было никакой возможности связать их в общую цепь эволюции (самые ранние дошедшие до нас воздухи относятся к 1185—1186 гг.). Имея почти тысячелетний провал в ранней истории церковных тканей трудно было говорить о возможности исследования их поступательного развития. Теперь, зная о значительной роли завес и последующий эволюционный переход их в воздухи, а затем в плащаницы, можно попробовать рассмотреть это развитие как единый процесс, опираясь на пусть даже небольшое количество памятников и тексты.

Одно из препятствий для такого исследования — это распространенность завес как предмета и как символа, повлекшая за собой присутствие большого количества синонимов для обозначения этого предмета в древнегреческом языке и, естественно, их легкой взаимозаменяемости без каких-либо объяснений. В словарях, переводах и современных исследованиях это приводит к терминологической путанице, когда, например, одну и ту же ткань, названную по-разному, относят к двум различным предметам исходя из современной практики, что не может соответствовать позднеантичным или ранневизантийским реалиям. Исследованию таких примеров мы посвятили несколько работ (Матвеева 2011 (1); 2011 (4); 2013; 2014 (2); 2015 (1)), один из наиболее показательных случаев — свидетельство св. Германа, где его упоминание катапетасмы переводится как «верхний покров» (В русском тексте: «Верхний покров, или воздух, соответствует камню, которым Иосиф закрыл гроб и который запечатан был стражей Пилата»; в греческом: «Τὸ **καταπέτασμα**, ἃς οὖν ὁ ἄηρ, ἐστὶν ἀντὶ τοῦ λίθου οὗ ἐσφάλισε τὸ μνημεῖον ὁ Ἰωσήφ ὄντερ καὶ ἐσφράγισεν ἢ τοῦ Πιλάτου κουστωδία») <выделено нами Ю. М.>. Слово катапетасма ушло из русского текста несмотря даже на то, что далее речь идет о завесе престола, что видно из действий, производимых с нею, и приведенного толкования катапетасмы как тела

Христа согласно апостолу Павлу. Всего слово «καταπέλασμα» употребляется еще четырежды, из них в двух важнейших пояснениях оно переведено как «верхний покров». Это уводит от смысла пояснений св. Германа, т. к. под верхним покровом в современной практике обычно понимается третий верхний большой воздух, выносимый на Великом Входе, а не завеса (Матвеева 2015. (1)). Другим примером может являться значение «велум», воспринимаемое сегодня как декоративная ткань в иконных изображениях, переброшенная с одной архитектурной детали на другую, но в ряде случаев, упоминаемая как завеса престола, и на основании именно этой практики вошедшая позднее в иконографию (Матвеева 2013).

Основную задачу мы видим в нахождении и систематизации фактов, заполняющих пробелы между трансформацией завес престола: с одной стороны в завесы царских врат, с другой — в воздухе, выносимые на Великом входе.

От кивория к иконостасу

Этот процесс мы считаем необходимым затронуть потому, что с ним связано перемещение катапетасмы от кивория на царские врата и необходимо понять, как это происходило. Движение от кивория к иконостасу может быть проиллюстрировано в алтарной преграде коптской церкви св. Сергия и Вакха в Каире. М. А. Бобрик описывает ее так: «Образуя «храм в храме», алтарь здесь заключен в постройку с золотым куполом над престолом, которая служит сложным символом храма Гроба Господня как Иерусалимского храма и Иерусалима как земного образа рая — Небесного Иерусалима. Западная стена этого храма-города и служит алтарной преградой, а на одной из створок ее северной двери помещено наиболее раннее из известных мне изображений Тайной вечери на иконостасе» (Бобрик 2000. С. 539). Из описания можно видеть, что алтарная преграда имеет ряд элементов кивория и передает его же символические значения как неба и входа царство Небесное. Таким образом, можно предположить, что толчком к подобной эволюции послужило: увеличение размеров кивориев, установка крупных кивориев в небольших алтарях, и, возможно, разворачивание боковых граней кивория.

К таким выводам подталкивают и другие памятники. Конструкцию, близкую к описанной выше, мог представлять т. н. Латеранский фастигиум или фастигиум Константина Великого (Engemann 1993. S. 179—203; Engemann 1997. S. 83f; Smith 1970. Vol. 46. N 1—2. P. 149—175), описанный в *Liber Pontificalis* (Duchene L. *Liber Pontificalis*. Paris, 1955/1957. Vol. 1. P. 172), относящийся к эпохе папы Сильвестра (314—335 гг.). При-

ведем текст о нем по Т. М. Васильевой, она пишет, что среди пожертвованных императора называются: «Фастигиум из чеканного серебра, который имеет на фронтальной стороне сидящего Спасителя в 5 футов высотой и весом в 120 фунтов и 12 апостолов, каждый в 5 футов высотой и весом в 90 фунтов, с венцами из чистого серебра; и также на обратной стороне, обращенной в сторону апсиды, [фастигиум имеет] Спасителя, сидящего на троне, в 5 футов высотой, из чистого серебра, и весом в 140 фунтов и 4 ангелов из серебра, каждый высотой в 5 футов, весом в 105 фунтов, с инкрустированными драгоценными камнями глазами, которые держат копья. Сам фастигиум [был сделан] из серебра весом 2,025 фунта. [Был также] свод из чистого золота и светильник из чистого золота, который висел под фастигиумом [т. е. под фронтоном], с 50 дельфинами из чистого золота весом 50 фунтов, с цепями весом 25 фунтов». Далее в статье упоминается «четыре венца из чистого золота с 20 дельфинами, каждый весом в 15 фунтов» (*Coronas III ex auro purissimo cum delfmos XX pens. lib. XV*), что, по предположению издателя может также относиться к фастигиуму» (Васильева 2000. С. 33–34).

Это сооружение относится разными исследователями то к киворию, то к преграде перед алтарем, то к переходной между ними модели (экскурс на развитие этой точки зрения в науке (Васильева 2000. С. 34–35, 38). Для нас в этом памятнике важно присутствие черт, традиционно относящихся к киворию, даже безотносительно того, какой конкретно будет реконструкция памятника, потому что эти черты делают показательным процесс трансформации киворий — иконостас.

К таким деталям относится купол, сразу представляющий фастигиум как пространственную конструкцию (Что касается аргумента о том, что в описании фастигиума фигурируют только две стороны и поэтому он должен был представлять плоскую «выгородку» (Васильева 2000. С. 34–35), то, на наш взгляд, это еще не является доказательством того, что сторон было всего две. Он мог быть и круглым, на что уже указывает наличие купола. В описании же кивориев также может встречаться и не полное упоминание сторон, например Павел Силенциарий описывает на кивории св. Софии Константинопольской только три его стороны, на которых помещены завесы, тогда как сам киворий имеет по тексту четыре — стоит на четырех колоннах и четырех арках.

Подаренный вместе с фастигиумом золотой светильник также может относиться к принадлежностям сени — он является необходимой частью кивория как символа ковчега в Святом Святых, где был устроен такой светильник — «И сделай светильник из золота чистого; чеканный должен быть сей светильник» (Исх. 25: 29–31). Примером его изображе-

ния может быть мозаика пола синагоги Bet Alpha. VI в. (Израиль) (Сизоненко 2000. С. 507, ил. 12). Светильник под куполом также напоминал о кивории над гробницей Христа — кувуклии, «который истолковывался как протокиворий, поставленный над первоалтарем Гроба Господня» (Лидов 1994. С. 19—20).

Позднее вся эта символика перейдет с кивория на царские врата. Процесс заимствования для их оформления атрибутов Скинии и ковчега Завета рассматривает в своей работе Т. Д. Сизоненко (Сизоненко 2000. С. 511). Но, если учесть, что между Скинией и Царскими вратами существовал промежуточный элемент, как киворий, ранее царских врат бывший образом завесы Святого Святых и Ковчега, то линия преемственности завеса Святого Святых — иконостас будет более полной и наглядной. Например, перешедшие на Царские врата псковско-новгородской группы фиалы и светильники также имели место на кивориях, причем не только как подражание Скинии, но и как продолжение античной традиции (Матвеева 2015 (3)).

В качестве иконографических аналогий исследователи Латеранского фастигиума обращаются к саркофагам (Васильева 2000. С. 36, 38), что близко киворию в связи с его происхождением и символической тематикой изображений. Киворий всегда сохранял значение гроба, поэтому его декор и изображения на его тканях естественно развивались в общем ключе с украшением саркофагов. Сюда относятся: изображения дельфинов, о которых говорится в описании Латеранского фастигиума, их пример можно увидеть как на кивории — в миниатюре Обрезание Господне из минология Василия II кон. X — нач. XI в. (ил. 24) (Библиотека Ватикана, Рим (Vat. gr. 1613. P. 287), так и на погребальной стеле (ил. 25 (David 2013 P. 30—31, ill. 22)); венцы на фастигиуме, были традиционным атрибутом кивориев (Василевсы приносили в качестве даров венцы, которые использовались как украшения и обычно подвешиваясь к киворию (Иоанн. Иеромонах (Рахманов) 1895. С. 74—75; Голубинский 1904. С. 172). Такие венцы на кивориях, встречающиеся в изображениях на мозаиках (ил. 25 (Лазарев 1986. С. 46, ил. 61)), таблицах канонов (ил. 26 (The Glory of Byzantium 1997. P. 93, ill. 46)) и саркофагах (ил. 16).

Архитектурная форма фастигиума, состоящая в своей основе из фронтона на колоннах, подобного императорскому дворцу (как и кивории на мозаиках церкви св. Димитрия в Фессалониках), находит аналогии в позднеантичных скальных гробницах в Петра, «в которых нашла воплощение идея *sacrum palatium* (священного дворца) — особо торжественной небесной архитектуры, знаменующей переход в иной мир» (Лидов 1994. С. 16). Все это, как помним из вышесказанного, одна из символических граней кивория-гроба-входа в Царство Небесное.

Изображения апостолов на фастигиуме также имеют непосредственное отношение к общей иконографической программе кивориев. Например, Христос с апостолами является центральным иконографическим звеном завес кивория VI в. из св. Софии Константинопольской, ту же тему находим на коптской завесе из музея в Кливленде (ил. 3) (Pelikan 1990. Р. 16; Rutschowscaуа 1990. Р. 135–137) и на барельефных изображениях апостолов на арке, которая «могла служить балдахином или киворием над алтарем» из церкви Богоматери Панахранты в Константинополе (первоначально ее датировали VI в., но недавно отнесли к концу XIII ст. (Райс 2002. С. 57, ил. 49)).

Двенадцать венцов из чистого серебра к фигурам апостолов, могли подвешиваться над их головами или быть у них в руках, подобно тому, как несут венцы апостолы в баптистерии Православных в Равенне (ил. 20), где общее построение композиции тоже напоминает шатер — киворий с поднятыми завесами. Если предположить, что барельефные фигуры были обшиты серебром, упоминание о «чисто серебряных» венцах становится уместным, ведь они могли полностью отделяться от фона — основы — стены и выполняться из чистого серебра.

Рассматривая общее происхождение и развитие фастигиума как архитектурного элемента, Т. М. Васильева приводит его описание совершенно напоминающее императорский киворий: «Фастигиум появляется в приемных императорских помещениях. Как отмечается исследователями, вероятно, то, что называлось этим словом к концу Римской империи, уже не было только некоторым венчающим элементом. Это была сложная структура, объединенная с трибуной-подиумом и, скорее всего, с какой-то преградой. Она обычно имела некоторое измерение в глубину и представляла собой фронто́н, комбинированный с аркадой на колоннах. Она нашла свое применение в приемных императорских помещениях. Вероятно, именно эта форма присутствует на мозаике, изображающей так называемый Palatium, т. е. двор Теодориха в Сант Аполлинаре Нуово в Равенне» (Васильева 2000. С. 40).

В отношении т. н. дворца Теодориха из Сант Аполлинаре Нуово в Равенне, заметим, что есть основания относить и его к кивориям (Матвеева 2014 (2). С. 36–37). Общность фастигиума с киворием распространяется и на его символическое содержание: «фастигиум в качестве объемной структуры, представляющей собой малую архитектурную форму, существует как обрамление и метод репрезентации власти. Это способ выделения из общего ряда, при котором подчеркивается не только исключительность императорской персоны, но и ее роль как вершины некоторой иерархической структуры «...» Приметой храма был фронто́н, обозна-

чением сакрального — фастигиум, потому эта форма оказалась неразрывной с представлением о власти. Более того, указание на божественность — генетически содержалось в форме фастигиума, так как исходно он был отличительным признаком священного здания, свидетельствующим о присутствии божества, даже проще, присутствие фастигиума, фронтона — обозначало храм» (Васильева 2000. С. 40—41). Большинство близких к фастигиуму памятников, приводимых в статье, также относятся к императорским или храмовым кивориям. Например: киворий из базилики св. Петра в Риме (Там же. С. 38, 45); киворий над императором Феодосием в окружении его приближенных на трибуне ипподрома с обелиска Феодосия (конец IV в.) (Там же. С. 43); архитектурные рамы для святых из менология Василия II (gr. 1613, около 986 г.) (Там же. С. 41); архитектурные фоны для таблиц канонов (Там же. С. 41).

С осторожностью можно предположить, что процесс постепенного перехода кивория в иконостас мог происходить и в псковско-новгородских алтарях, где был вариант темплона, занимавшего только центральную алтарную апсиду (Сарабьянов 2000. С. 334). К такой мысли подталкивают следующие факты.

Исследуя алтарную преграду новгородских храмов, В. Д. Сарабьянов пишет: «Большая высота темплона, отсутствие вертикальных членений в центральном объеме, который, являясь композиционным центром преграды, не содержал в себе практически никакой зрительной информации, провоцировали к заполнению пустоты, образовавшейся между барьером и темплом» (Сарабьянов 2000. С. 336). Эту информацию мог давать киворий, наличие которого доказывается и археологическими данными (Чукова 2004. С. 80) и «в Новгородской I летописи под 1156 г., где в перечне заслуг архиепископа Нифонта перед Новгородом называются различные украшения Софийского собора, в том числе некий «кивот», который интерпретируется исследователями, как одна из частей алтарной преграды» (Как часть алтарной преграды этот кивот рассматривает Э. А. Гордиенко (Гордиенко 1984. С. 211—212). Иконографическая программа кивория, включая вероятные на нем завесы, помогала заполнять свободное пространство в центральной части, с настойчивым постоянством повторяющееся в новгородских храмах (Сарабьянов 2000. С. 334, 336). К фактам, говорящим в пользу кивория, относятся и Царские врата, сохранившие элементы ковчега завета, а значит и связь с киворием именно в псковско-новгородской группе этих памятников (Сизоненко 2000. С. 511).

В защиту нашего предположения можно отнести и то, что балки темплона в новгородских храмах делавшиеся широкими (40—50 см) для передвижения по ним человека при возжигании светильников и лампад на уровне

темплона, стерты именно со стороны алтаря (Сарабьянов 2000. С. 332–333). Это говорит о том, что, передвигаясь по балкам, человек поворачивался лицом в сторону алтаря — угол балки будет стерт там, где на него свешивается часть стопы и с усилием заступает на край, а так заступать и свешиваться могут только носки ступней, иначе человек упадет. Если во время движения о темплону человек поворачивался в сторону алтаря, то, возможно, светильники зажигались не только на темплоне, но и на самом кивории, где по традиции могли быть и светильники и изображения.

Также косвенным указанием на значительное место, отводимое киворию в новгородских храмах, является и ориентация их алтарного устройства на кувуклий храма Гроба Господня Святую Святых храма Соломона (Стерлигова 1994. С. 50–51).

Можно привести и многие другие наблюдения, что потребует, однако отдельного углубления в эту тему и выходит за рамки статьи.

Итак, в предложенной нами версии завесы в иконостасе появляются как наследие занавесов кивория, где они были традиционны, отсюда же происходит и «дублирование» двери-катапетасмы — Царскими дверями (вратами). Киворий как бы расширяется до размеров алтаря и катапетасма, представляющая собой дверь кивория, совмещается с Царскими вратами, повторяя их.

Развитие: завеса — воздух

Воздух: термин и предмет

Рассмотрение постепенной трансформации завес престола в большие воздушы, выносимые на Великом входе, следует начать с появления термина воздух. В работе св. Германа название воздух используется как синоним завесы, что означает, возможность появления термина ранее, чем самого предмета и первоначальное отнесение его к завесам. Св. патриарх дает завесе двойное название, он говорит: «катапетасма а именно воздух» или «катапетасма или воздух». Чтобы понять было ли это общим явлением, мы рассмотрели наиболее ранние греческие тексты, в которых появляются упоминания воздуха.

В своем словаре Лэмп приводит четыре примера употребления воздуха или азра (ἀήρ) как литургической ткани: один из псевдо св. Василия, повторенный у св. Германа; второй из литургии Преждеосвященных Даров; третий и четвертый из литургии Иоанна Златоуста (Lamp 1961. Р. 41). Для более полного анализа к приведенным текстам, следует добавить 10 правило Двуглавого собора 861 г., на которое, в связи с наиболее ранним

упоминанием воздуха, ссылается В. Троицкий (Троицкий 1912. С. 372, сноска 4) Подробный анализ и этих текстов представлен нами в работе ««Завеса, называемая воздух»: терминология и реальный предмет» (Матвеева 2015 (1)), поэтому здесь мы не будем углубляться в сами тексты и приведем полученные результаты.

Отличительной особенностью этих текстов является то, что в них термин воздух: употребляется в тех местах, где ранее использовались термины, относящиеся к завесе; употребляется с некоторыми оговорками или уточнениями, например, «так называемый воздух»; действия, производимые с воздухом, говорят о возможном употреблении на его месте завесы. К введению термина воздух предрасполагает и предшествующая лексика: слово завеса «*ἡ ὀβὺνη*» из 73-его Апостольского правила, процитированного в 10 правиле Двуглавого собора и потом замененное в выводах словом воздух, имело также лексические значения: «тонкое полотно», «плащаница», «саван», что закладывало последующую возможность как для привлечения термина воздух в качестве синонима, так и для последующего развития его символики. Эти качества воздуха разбирает в комментарии к слову «*ἀήρ*» Рейське (PG. 112. Col. 164). До VIII в., а возможно и позднее, воздух имел только одно, причем общее с завесой значение — камень, которым был закрыт и запечатан Гроб Христа.

Так из приведенных текстов видим, что «воздух» (аэр) не всегда означает третий верхний покров, во всяком случае, этого нельзя утверждать однозначно.

Временной диапазон, к которому относятся приведенные тексты — период между второй четв. VIII—IX вв. Ранее этого периода в греческих текстах мы не встретили случаев, чтобы покровы или завесы назывались термином «аэр», из чего можно сделать вывод, что в это время термин постепенно вводился в литургический обиход. На этот процесс ясно указывают и постоянные уточнения: «так называемый воздух», «а вернее воздух / или же воздух» «воздуху название знает Логос / воздух же знает и называет Логос». Эти высказывания отнесены не просто к покровам, а к словам, которые ранее использовались для обозначения завесы, т. е. и сам термин мог первоначально относиться только к завесе, как ее синоним, а затем некоторое время к покрову и завесе вместе, пока окончательно не перешел на покров вместе с первоначальной символикой завесы. Этим же объясняется и то, что воздух, в ряде случаев, дублирует катапетасму и в современной практике: св. Дары закрываются воздухом, после чего закрываются Двери и завеса; значение катапетасмы кивория как входа в гробницу сначала повторяется для воздуха, а потом присваивается ему окончательно и больше не относится к завесе.

К сожалению, столь своеобразное применение термина «аэр» в текстах VIII–IX вв. окончательно размыло границу и между двумя предметами — покровом и завесой, особенно для современного исследователя, ведь в силу устоявшейся многовековой практики и терминологии воздух (аэр) автоматически относят к третьему покрову. Поэтому случаи, упоминающие закрытие св. Даров (потира и дискоса вместе) тканями, с названием «аэр» или тем более с другими названиями, требуют повторных внимательных рассмотрений с учетом контекста, и возможности упоминания там не только покрыва, но и катапетасмы, особенно ранее VIII в. Основанием для этого являются упоминания с IV в. завес над престолом, скрывавших св. Дары в определенные моменты литургии, и происхождение этих тканей от Ветхозаветной и позднеантичной традиций, тогда как обычай возлагать ткани непосредственно на священные сосуды неизвестен в античных или ветхозаветных параллелях, например в Скинии или в обиходе позднеантичных храмов.

Применение двойной терминологии побуждает обратить внимание на тот факт, что до св. Германа и включая его работу все ткани, так или иначе упоминаемые в связи с Великим входом, нигде не участвуют в выносе священных сосудов. Это отмечает и Р. Ф. Тафт, говоря о выносе воздуха на Великом Входе, он замечает, что упоминания о нем встречаются поздно, однако высказывается об этом несколько неопределенно, не уточняя, когда именно зафиксированы первые упоминания о выносе этой ткани в процессии Великого Входа. Р. Ф. Тафт пишет: «Комментаторы и евхологии согласно упоминают ладан, светильники и, конечно, священные сосуды, **но воздух**, обычно, упоминается в более поздних источниках, хотя постоянно имеет место в иконографии Входа» (Taft 1975. P. 208, footnote 104) <выделено нами Ю. М.>. Мы представляем здесь свой русский перевод Р. Ф. Тафта, потому что в переводе изданном С. Головановым (Тафт 2010. С. 210, сноска 104) пропущено противопоставление воздуха другим предметам, выносимым на Великом Входе, важное в данном случае. Далее Р. Ф. Тафт дает ссылку на свой экскурс о воздухе (там же; Ibid), но приведенные в нем иконографические источники тоже довольно поздние (Там же. С. 217, сноска 126; Ibid. P. 216, footnote 126), поскольку Р. Ф. Тафт там ссылается на воздухи кон. XIII — нач. XIV в., представленные в работе Г. Милле (Millet 1939, pl. CLXXVI–CCXVI). Мы просмотрели все разбираемые Р. Ф. Тафтом тексты (от первых упоминаний до VIII в.) и не обнаружили ни одного случая, говорящего о **выносе** какой-либо ткани на Великом Входе, все покровы, как бы они не были названы, упоминаются уже после поставления Даров на престол, где Их покрытие ранее производилось завесами.

Мы не можем однозначно утверждать, что во всех существующих текстах термином «воздух» названа именно завеса кивория, но исследованные нами примеры показывают, что в целом ряде случаев: 1) воздух употребляется в том же месте, где употреблена завеса; 2) термин воздух используется как синоним завесы; 3) воздух символически поясняется так же, как и катапетасма. Это говорит о том, что **воздух наследует топографическое место, функцию и символику завесы**. Это является серьезным основанием, для принятия во внимание данной гипотезы и проведения дальнейших исследований в этом направлении.

Причины введения уточняющего термина «воздух»

Приведенные факты говорят о тесной связи покрытия престола завесами с литургической функцией воздушных, а также о вероятном происхождении последних от завес. Каковы же были причины появления воздуха как отдельного третьего большого покрова, если и символику и функции его первоначально несла катапетасма? Единство действий, совершаемых с воздухом и завесой, дает понять, что в какой-то момент завеса, которую поднимали и опускали диаконы, уже не была прикреплена стационарно к шесту кивория, а представляла собой отдельный большой покров, однако манипуляции с ним совершались те же. То есть «так называемый воздух» закрывал в определенный момент не только Св. Дары, но и, подобно завесе, весь престол. Об этом говорят размеры ранних воздушных, обычно превышающие размеры престола. Столь крупные габариты и предшествующая воздушным давняя традиция закрывания престола, диктовали вертикальное расположение и новой закрывающей ткани, т. е. «так называемый воздух», тоже должен был (хотя бы первое время) не возлагаться на престол, а закрывать его вертикально. Во-первых, это более реально при его крупных размерах, превышающих престол; во-вторых, на это указывает вертикальное расположение сюжетов на каймах, которое сохранялось в иконографии воздушных почти до XVI в.

Подвешивался ли при этом воздух на киворий? Для ответа на этот вопрос необходимо обследовать возможные места подвешивания на наиболее ранних из сохранившихся произведений, так что пока однозначно ответить нельзя. Нам представляется, что его все же могли держать диаконы — в их руках он оставался после Великого Входа и такие их действия с воздухом почти не воспринимались как нечто новое, поскольку ранее они проделывали все тоже с завесой, опуская и поднимая ее (за исключением ее выноса). Вероятно, что параллельно с введением воздуха долгое время сохранялась и обычная практика употребления завес. Возможно, что еди-

ного образца не существовало и где-то их использовали, как и ранее, для закрытия престола, а где-то они постепенно превращались в декоративную составляющую кивория. Отсюда и такая неопределенность в употреблении термина. Совершенно естественно, что, в таком случае, должно было произойти сначала удвоение символа, о котором говорил В. А. Троицкий, отмечая, что в определенный период «происходит непонятное удвоение символа, когда и воздух и катапетасма имеют одно и то же толкование (Троицкий 1912 (1). С. 375), теперь же ясно, что этот эффект давало кажущееся удвоение самого предмета. Потом же эта проблема была преодолена либо упразднением одного из предметов, как это произошло с завесами кивориев на западе, либо вытеснением катапетасмы в другое место, как это произошло в восточном обряде, где завесы постепенно перешли на Царские двери вместе с другими атрибутами кивория.

В отношении выдвинутой гипотезы, привлекают внимание данные о том, что приведенные примеры введения термина «воздух» (ἀήρ) как уточнения в отношении завесы появляются в VIII в. Наиболее раннее описание **выноса** большого воздуха на Великом Входе встречается значительно позднее указанного периода. Мы считаем необходимым обязательно подчеркнуть, что речь идет именно о **выносе большого воздуха**, а не упоминании какой либо ткани, покрывающей Св. Дары уже на престоле, поскольку ею могла быть и катапетасма.

Эти факты позволяют предположить, что процесс мог быть связан с иконоборчеством (Двуглавый или Двукратный собор, отмечаемый обычно 861 г., тоже попал в бурю иконоборческих страстей. Предполагают, что он назван так потому, что собирався дважды, а «первая сессия его была нарушена беспорядками, вызванными еретиками иконоборцами» ([ru.wikipedia.org/wiki/Двукратный собор](http://ru.wikipedia.org/wiki/Двукратный_собор)). При иконоборческом движении, с большой долей вероятности, многие кивории остались без завес, ведь на них были изображения, престолы могли оставаться какое-то время открытыми или покрываться тканями без священных образов, что привело к частичной потере смысла покрывающих их ранее завес, поскольку изображения на них были призваны пояснить тайны происходящего, о чем пишет, например Павел Силенциарий (Васильева 2000. С. 135; Матвеева 2015 (2)). Так покрытие Даров не могло осуществляться какое-то время как обычно, что повлекло за собой неоднородность практики, ведь священные изображения были не на всех завесах, поэтому кое-где их применяли как и ранее. В отношении Св. Софии Константинопольской определенно известно, что завесы были с изображениями, так что они вряд ли могли уцелеть в самом центре иконоборческих страстей. А изменение обряда Великой церкви — существенный толчок для многих других.

Предположим, что чтобы сохранить богатство и глубину символа завесы в литургии, во время Великого Входа из скевофилакии вместе со Св. Дарами стала выноситься и временная замена завесы, естественно сохранявшая ее символику и название и призванная функционально заменить ее на престоле. По причине иконоборчества на этих выносных завесах, конечно, не было никаких изображений и для удобства выноса, а также при известном минимализме иконоборцев стала использоваться легкая белая ткань. Покрытие св. Даров на престоле такой тканью символически уже связанное с облаком — что было заложено, но еще не развито в символике первой стационарной завесы, теперь связали и с погребальным саваном Христа — что было уже новым осмыслением, не развитым в значении завесы ранее. Появление этого последнего значения, конечно, прежде не было возможным при висящей над престолом ткани, но возникало естественно, когда ткань покрывающая Дары стала полностью соприкасаться с ними. С учетом мягкости и тонкости такой материи сравнение было очень образным, до буквальной наглядности, поскольку ткань, подобно савану, облегала, почти окутывала св. Дары — Тело Христово.

С победой иконопочитания и возвращением изображений они вернулись не только на завесы, но и, естественно, появились на воздухах. Победа православия просто не могла не утвердить изображения на предмете, появившемся в период запрета на образ и, вероятно, напоминавшем об этом страшном времени. Нам неизвестно упоминание ни одного воздуха, украшенного священными изображениями до иконоборческого периода, а самый ранний из таких сохранившихся произведений относится к XI в. Так, сама собой, постепенно выстраивалась преемственность: завеса — воздух — плащаница: где завеса означала — Тело Христа; несение воздуха на Великом Входе вместе с Дарами стало являть несение Тела Господа; после чего тот же вынос воздуха на Великом Входе постепенно нашел естественное завершение в развитии чина выноса плащаницы (Троицкий 1912 (1). С. 377). Возможно, выдвинутая нами версия недостаточно подтверждена фактическим материалом, но на данный момент она непротиворечиво объясняет большую часть известных нам фактов и показывает необходимость продолжения исследований в этом направлении, что ранее исключалось.

Все вышесказанное приводит нас к примерной картине и порядку происхождения церковных тканей. Катапетасма не была буквально положена на престол с появлением воздухов. Она просто создала для этого необходимую базу, подготовив название для нового предмета и его символическое осмысление. Подведя основание для появления воздуха, завеса стала прецедентом, позволившим осознать сначала возможность, а потом и не-

обходимость использования в литургии покрывающего текстиля в разных его проявлениях. Отвечая на изменения в богослужебном обиходе, катапектаσμα заложила неизбежную эволюцию и всех последующих литургических тканей.

Интересно, что все литургические ткани, как бы они не изменялись, всегда продолжали сохранять, хотя бы частично, связь со своей первоначальной функцией, как бы хранить в редуцированном виде обиходную историю предмета. Например, В. А. Троицкий, говоря о том, что плащаницу после вноса в алтарь полагают сверху на воздухи и Святые Дары, замечает: «Таким образом, и при столь богато развившейся обрядности плащаница не совсем порвала связь со своей прежней историей; на время она как бы снова обращается в воздух, каким она была раньше» (Троицкий 1912 (2). С. 521). То же можно сказать и в отношении других предметов (завес престола, завесы царских врат и больших воздухов): каждая из тканей, хоть постепенно и сменялась следующей, сохраняла связь со своей прошлой бытностью. Так главенствующие и крупные завесы уступили место столь же важным и большим воздухам, а те дали жизнь плащаницам, при этом вытесненные ткани не ушли из обихода, они стали меньше своих первоначальных размеров, несколько утратили значимость по сравнению с их гигантскими предками, но сохранились в практике по сей день и представляют живую историю литургии, постоянно раскрывающую себя внимательному и пытливому взору.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Ил. 2. Убийство Захарии.

Миниатюра из минология Василия II кон. X — нач. XI в.
Библиотека Ватикана, Рим (Vat. gr. 1613. P. 14)



Ил. 3. Коптская тканая завеса VI в.
Кливлендский музей искусств,
шт. Огайо, США



Ил. 4. Русская катанетасма 1556 г.,
вклад царя Ивана Грозного
и его первой жены царицы Анастасии
Романовны
в Хиландарский монастырь



Ил. 5. Миссорий Феодосия I 388 г.
Мадрид. Академия истории



Ил. 6. Изображение Констанция II
из календаря 354 г.



Ил. 7. Императрица
Константина
(жена имп. Маврикия-Тиберия
(582—602))
под киворием с орлами и завесами.
Фрагмент императорского
диптиха, VI в. Барджелло,
Флоренция



Ил. 8. Античное надгробие с киворием над росписью со сценой загробного пира. Археологический музей. Палермо, Италия



Ил. 9. Воскрешение праведного Лазаря.
Деталь передней панели мраморного саркофага 325–350 гг.
Италия. Ватикан, музей Пио-Кристиано



Ил. 10. Киворий над саркофагом Асируса и его алтарем. Фреска в храме Изиды. Помпеи



Ил. 11. Каменный киворий, покрывающий источник в Кафр Лама (Kafr Lata) с 449 г. Сирия



Ил. 12. *Домашний алтарь-ларарий
в доме Менандра.
Помпеи*



Ил. 13. *Киворий над алтарем в саду
дома Децима Октавия Кварта.
Помпеи*



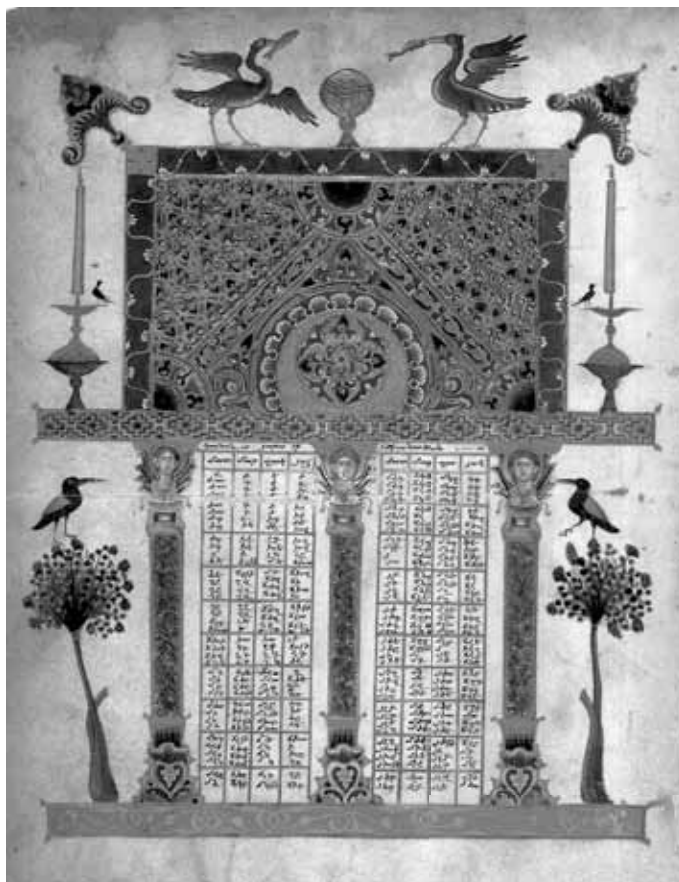
Ил. 14. Христос в образе императора, сидящего под киворием, например.
Диптих VI в. из Мурано. Национальном музее в Равенне



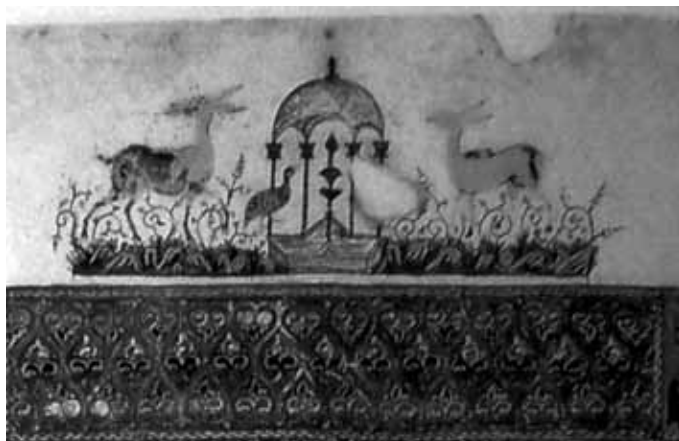
Ил. 15. Надгробие IV в. Фаюм.
Египет



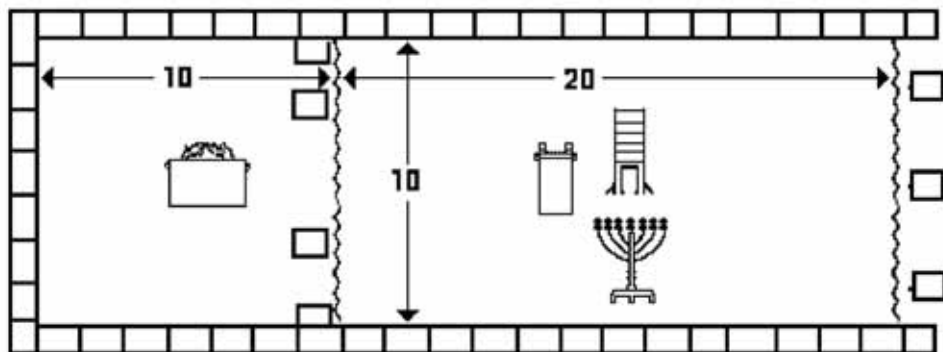
Ил. 16. Саркофаг архиепископа Дамиана VIII в.
из Сант Аполинаре ин Класе



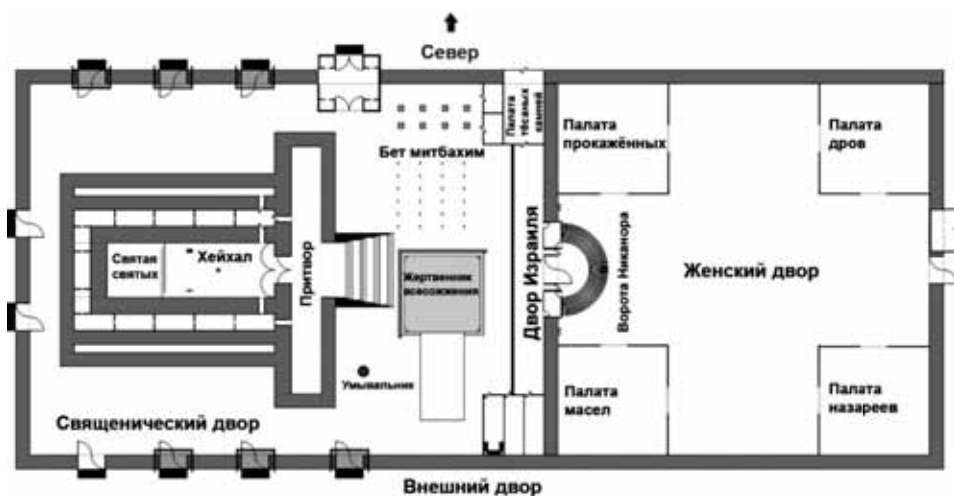
Ил. 17. Источник над киворием. Миниатюра с таблицей канона, евангелие Зейтуна, 1256—68 гг.



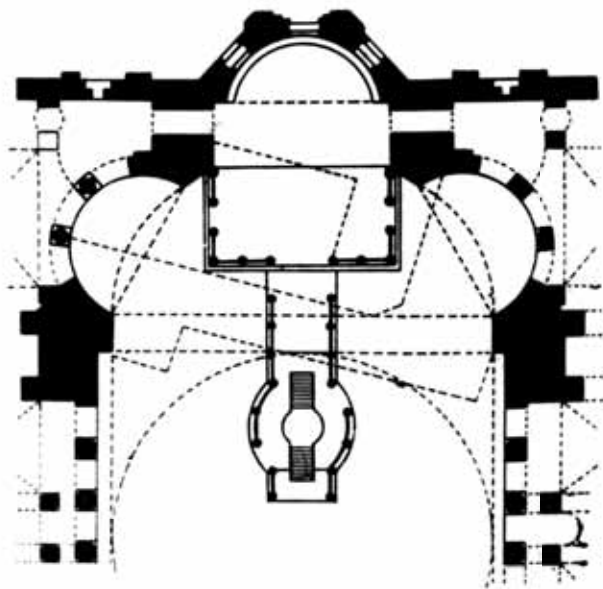
Ил. 18. Киворий над источником. Деталь миниатюры-заставки перед предисловиями к евангелиям из Четвероевангелия. Парма, Палатинская библиотека, cod. 5, л. 5. Конец XI — нач. XII вв.



Ил. 19. Расположение завес Скинни подобно экрану, отделяющему третья часть внутреннего пространства, современная схема-реконструкция



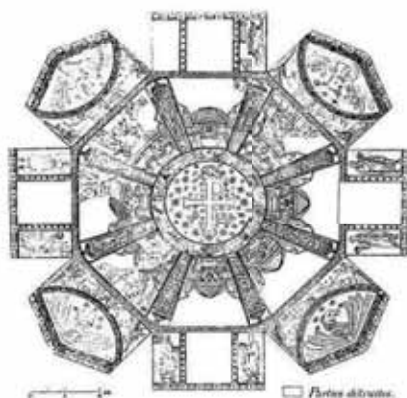
Ил. 20. Расположение завес подобно экрану, отделяющему третья часть внутреннего пространства в храме Ирода, современная схема-реконструкция



Ил. 21. План
алтарной преграды
храма Св. Софии
в Константинополе,
реконструкция
С. Ксидиса



Ил. 22. Крещение,
Апостолы.
Мозаика в куполе
Православного
баптистерия,
серед. V в. Равенна



Ил. 23. Драпировки из баптистерия Св. Иоанна на источнике V в., в базилике Св. Реституты в соборе Св. Януария. Неаполь



Ил. 24. Обрезание Господне.
Миниатюра из минология Василия II
кон. X — нач. XI в. Библиотека Ватикана, Рим
(Vat. gr. 1613. P. 287)



Ил. 26. Венцы на кивории над таблицей канона. Миниатюра из византийского Константинопольского (?) Четвероевангелия, кон. XI — нач. XII в. Принстон



Ил. 25. Дельфины — символы спасения на деталях надгробной стелы (Caius Aemilius Severus) III в. Из Архиепископского музея в Равенне, см.: David M. *External Ravenna from the Etruscans to the Venetians*. Milano: Jaca Book. Angelo Longo Editore. P. 30–31, ill. 22.



Ил. 27. *Портрет епископа.
Мозаика в алтарной апсиде Сант Аполинаре ин Класе,
середина VI в. Равенна*

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Завесы престола в сюжете Жертвоприношение Мельхиседека, Авраама и Авеля. Мозаика в алтарной апсиде Сант Аполинаре ин Классе, вторая половина VII в. Равенна.
2. Убийство Захарии. Миниатюра из минология Василия II кон. X — нач. XI вв. Библиотека Ватикана, Рим (Vat. gr. 1613. P. 14).
3. Коптская тканая завеса VI в. Кливлендский музей искусств, шт. Огайо, США.
4. Русская катапетасма 1556 г., вклад царя Ивана Грозного и его первой жены царицы Анастасии Романовны в Хиландарский монастырь.
5. Миссорий Феодосия I 388 г. Мадрид. Академия истории.
6. Изображение Констанция II из календаря 354 г.
7. Императрица Константина (жена имп. Маврикия-Тиберия (582–602)) под киворием с орлами и завесами. Фрагмент императорского диптиха, VI в. Барджелло, Флоренция.
8. Античное надгробие с киворием над росписью со сценой загробного пира. Археологический музей. Палермо. Италия.
9. Воскрешение праведного Лазаря. Деталь передней панели мраморного саркофага 325–350 гг. Италия. Ватикан, музей Пио-Кристиано.
10. Киворий над саркофагом Асириса и его алтарем. Фреска в храме Изиды. Помпеи.
11. Каменный киворий, покрывающий источник в Кафр Лата (Kafr Lata) с 449 г. Сирия.
12. Домашний алтарь-ларарий в доме Менандра. Помпеи.
13. Киворий над алтарем в саду дома Децима Октавия Кварта. Помпеи.
14. Христос в образе императора, сидящего под киворием, например. Диптих VI в. из Мурано. Национальном музее в Равенне.
15. Надгробие IV в. Фаюм. Египет.
16. Саркофаг архиепископа Дамиана VIII в. из Сант Аполинаре ин Классе.
17. Источник над киворием. Миниатюра с таблицей канона, евангелие Зейтуна, 1256–68 гг.
18. Киворий над источником. Деталь миниатюры-заставки перед предисловиями к евангелиям из Четвероевангелия. Парма, Палатинская библиотека, cod. 5, л. 5. Конец XI — нач. XII вв.
19. Расположение завес подобно экрану, отделяющему третью часть внутреннего пространства, современная схема-реконструкция.
20. Расположение завес подобно экрану, отделяющему третью часть внутреннего пространства в храме Ирода, современная схема-реконструкция.
21. План алтарной преграды храма Св. Софии в Константинополе, реконструкция С. Ксидиса.
22. Крещение, Апостолы. Мозаика в куполе Православного баптистерия, серед. V в. Равенна.
23. Драпировки из баптистерия Св. Иоанна на источнике V в., в базилике Св. Реституты в соборе Св. Януария. Неаполь.
24. Обрезание Господне. Миниатюра из минология Василия II кон. X — нач. XI вв. Библиотека Ватикана, Рим (Vat. gr. 1613. P. 287).

25. Дельфины — символы спасения на деталях надгробной стелы (Caius Aemilius Severus) III в. Из Архиепископского музея в Равенне, см.: David M. *Enternal Ravenna from the Etruscans to the Venetians*. Milano: Jaca Book. Angelo Longo Editore. P. 30—31, ill. 22.
26. Венцы на кивории над таблицей канона. Миниатюра из византийского Константинопольского (?) Четвероевангелия, кон. XI — нач. XII вв. Принстон.
27. Портрет епископа. Мозаика в алтарной апсиде Сант Аполинаре ин Класе, середина VI в. Равенна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антиох IV Эпифан
https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BE%D1%85_IV_%D0%AD%D0%BF%D0%B8%D1%84%D0%B0%D0%BD
2. Античное надгробие с киворием над росписью со сценой загробного пира. Археологический музей. Палермо. Италия, см.: vk.com/photo-51469001_306236662.
3. Воскрешение Лазаря: иконы победы над смертью http://www.logoslovo.ru/forum/all_1/topic_6978_1_0_752/.
4. *Беляев Д. О. Bizantina*. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям. Книга I. — СПб., 1891.
5. *Бобрик М. А.* Икона Тайной вечери над Царскими вратами // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред. А. М. Лидов. — М., 2000. — С. 525—558.
6. *Васильева Т. М.* Traditio legis и иконография алтарной преграды св. Софии Константинопольской // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. — СПб., 1994. — С. 127—141.
7. *Васильева Т. М.* Латеранский фастигиум и генезис алтарной преграды // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред. А. М. Лидов. — М., 2000. — С. 33—51.
8. Воскрешение Лазаря: иконы победы над смертью http://www.logoslovo.ru/forum/all_1/topic_6978_1_0_752/
9. *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. — М., 1904.
10. *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора (по письменным источникам) // Новгородский исторический сборник. — Л., 1984. — Вып. 2 (12).
11. *Грабар А.* Император в византийском искусстве / Пер. с фр. — М., 2000.
12. *Добронравов Г. С.* История катапетасмы. — М., 1912.
13. *Дьяченко Г. (протоиерей)* Полный церковно-славянский словарь (репринтное воспроизведение издания 1900 г.). — М., 2006.
14. *Иерусалимская А. А.* Ткани собора св. Софии в Константинополе (в поэме Павла Силенциария) // Восточное Средиземноморье и Кавказ IV—XVI вв. — Л., 1988. — С. 8—19.
15. *Иоанн. Иеромонах (Рахманов)*. Обрядник византийского двора (De cerimoniis aulae Byzantinae), как церковно-археологический источник. — М., 1895.
16. Канон Великий. Творения Андрея Критского Иерусалимского. — СПб., 1903.

17. Кафедральный собор Неаполя. http://it.wikipedia.org/wiki/Cattedrale_di_Napoli
18. Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб, 1902.
19. Лазарев В. Н. История Византийской живописи. — М., 1986.
20. Лидов А. М. Византийский антепендиум. О символическом прототипе высокого иконостаса // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред. А. М. Лидов. — М., 2000. — С. 161–206.
21. Лидов А. М. Катапетасма Софии Константинопольской. Византийские инсталляции и образ-парадигма иконной завесы. Византия. (2008 г.) http://wiki.ru/sites/vizantiyskaya_imperiya/id-articles-143353.html
22. Лидов А. М. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии. // Иерусалим в Русской культуре. — М., 1994. — С. 15–25.
23. Матвеева Ю. Г. «Завеса, называемая воздух»: терминология и реальный предмет // Древности 2015. Харьковский историко-археологический ежегодник. — Вып. 14. — Харьков, 2015 (1). (в печати).
24. Матвеева Ю. Г. Велум: реальный прототип и иконографический символ // Линтула: сборник научных статей: [материалы научной конференции VI Линтуловских чтений 2012 г.] Вып. 6. — СПб., 2013. — С. 181–191.
25. Матвеева Ю. Г. Вклад императора Констанция в Св. Софию Константинопольскую 360 года: покровы или завесы? // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв: Зб. наук. пр. — Харків, 2011 (1). — № 10. — С. 89–92.
26. Матвеева Ю. Г. Завеса // Православная энциклопедия. — Т. 19. — М., 2008. — С. 445–449.
27. Матвеева Ю. Г. Завесы престола Св. Софии Константинопольской: иконография, замысел, традиция // Труды Государственного Эрмитажа. [Т.] 70 Византия в контексте мировой культуры: сборник научных трудов, посвященный памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984) / Государственный Эрмитаж. — СПб., 2015 (2) (в печати).
28. Матвеева Ю. Г. Завесы с узлами: реальный прототип и иконографический символ // В созвездии Льва: Сборник статей по древнерусскому искусству в честь Льва Исааковича Лифшица / Отв. ред. М. А. Орлова. — М., 2014 (1). — С. 258–280.
29. Матвеева Ю. Г. Заметки к истории катапетасмы // Линтула. Сборник научных статей. Выпуск 3. Роль монастырей в духовно-нравственном просвещении современного общества: материалы научно-практической конференции III Линтуловских чтений 2009 г. — СПб., 2010. — С. 113–126.
30. Матвеева Ю. Г. Иконография церковных завес история и современная практика // Матеріальна художня культура: проблеми теорії та практики: Зб. статей всеукраїнської науково-практичної конференції за підсумками роботи у 2010–2011 н. р. 19/20.05.2011 г. — Харків, 2011 (2). — С. 87–89.
31. Матвеева Ю. Г. Некоторые разновидности ранневизантийских церковных завес // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Вопросы Истории и теории христианского искусства. Серия V, вып. 3 (15) июль, август, сентябрь. — М., 2014 (2). — С. 21–41.
32. Матвеева Ю. Г. Прообразы храмовой завесы и иконография византийских литургических текстильных произведений VI в. // Вісник Харківської державної

- академії дизайну і мистецтв: Зб. наук. пр. — Харків, 2011 (3). — № 3. — С. 122—127.
33. Матвеева Ю. Г. Ранневизантийский алтарный киворий: истоки, прототипы, реальное сооружение и иконографический символ // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Вопросы Истории и теории христианского искусства. — М., 2015 (3). (в печати).
 34. Матвеева Ю. Г. Ткани в поэме Павла Силенциария: индития или завеса? // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв: Зб. наук. пр. — Харків, 2011 (4). — № 8. — С. 91—94.
 35. Матвеева Ю. Г. Ткани для храма Св. Софии Константинопольской 360 года // Линтула. Сб. науч. ст. — СПб., 2012. — Вып. 5. — С. 110—115.
 36. Мейендорф П. Й. Литургия во времена св. Германа // Св. Герман Константинопольский, Сказание о церкви и рассмотрение таинств. — М., 1995. — С. 12—18.
 37. Нанпо С. Помпеи. Атлас чудес света. — М., 1999. — С. 90.
 38. О баптистерии Св. Иоанна на источнике http://it.wikipedia.org/wiki/Battistero_di_San_Giovanni_in_Fonte
 39. Павсаний Описание Эллады. Кн. V Элида (А), 12, 4—5., см.: Павсаний Описание Эллады. В 2 т. Т. 1. Кн. I—VI / Павсаний; Пер. с древнегреческого С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. — М., 2002.
 40. Писания св. отцов и учителей церкви. — Т. 2. — СПб., 1856.
 41. Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. — СПб., 2000.
 42. Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А. Византийская миниатюра второй половины X — начала XII в. — М., 2012.
 43. Райс Д. Т. Искусство Византии. — М., 2002.
 44. Расположение завес в храме Ирода схема-план. http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B0%D0%BC_%D0%98%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B0#.D0.A5.D1.80.D0.B0.D0.BC_.D0.98.D1.80.D0.BE.D0.B4.D0.B0_.2820_.D0.B4.D0.BE_.D0.BD_.D1.8D_.E2.80.94_70_.D0.BD_.D1.8D..29
 45. Расположение завес скинии схема-план. <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BA%D0%B8%D0%BD%D0%B8%D1%8F>
 46. Сарабьянов В. Д. Новгородская алтарная преграда // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред. А. М. Лидов. — М., 2000. — С. 312—359.
 47. Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств — М., 1995. — Текст памятника парал. древнегреч., рус.
 48. Сизоненко Т. Д. О ветхозаветной символике царских врат древнерусского иконостаса // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред. А. М. Лидов. — М., 2000. — С. 506—511.
 49. Смирнова Э. С. Катапетасма 1555 г. К иконографической программе окаймления // Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура (Научни скупови Српске академије наука и уметности, књ. ХCV, Одеље историјских наука, књ. 27). — Београд, 2000. — С. 495—503.
 50. Стасов В. В. Заметки о древней русской катапетазме // Известия ИАО. — Т. IV. — СПб., 1863. — С. 534—541.
 51. Стерлигова И. А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в Русской культуре. — М., 1994. — С. 46—62.

52. *Тафт Р. Ф.* История литургии Иоанна Златоуста. — Т. II. Великий Вход: История перенесения даров и других преданафоральных чинов / Пер. с англ. С. Голованова. — Омск, 2010 (1).
53. *Тафт Р. Ф.* Упадок причащения в Византии и отдаление мирян от литургического действия: причина, следствие, или ни то, ни другое? // Тафт Р. Ф. Статьи. — Т. 1. — Омск, 2010 (2). — С. 310–365.
54. *Троицкий В. А.* История плащаницы // Богословский вестник, февраль. Сергиев Посад, 1912 (1). — С. 362–393.
55. *Троицкий В. А.* История плащаницы // Богословский вестник, март. — Сергиев Посад, 1912 (2). — С. 505–530.
56. *Чукова Т. А.* Алтарь Древнерусского храма конца X — первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным. — СПб., 2004.
57. *Шалина И. А.* Вход «Святая Святых» и византийская алтарная преграда // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред. А. М. Лидов. — М., 2000. — С. 52–84.
58. *Abrahams I.* Tabernacle // *Encyclopaedia Judaica*. — Second Edition. — 1976. — Vol. 19.
59. *Bertaux E.* L'Art dans l'Italie méridionale. — Paris and Rome, 1903.
60. *Bouras L.* Ciborium // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. — New York; Oxford, 1991. — Vol. 1. — P. 462.
61. *Bovini.* I mosaici del Battistero di S. Giovanni in Fonte a Napoli. Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina. I. 1956.
62. *Cutler A.* Endyte // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. — New York; Oxford, 1991. — Vol. 1. — P. 697.
63. *David M.* Enternal Ravenna from the Etruscans to the Venetians. — Milano, 2013.
64. *Du Cange Ch. Du F.* Historia Byzantina duplici commentario illustrata... — Paris, 1680.
65. *Duchene L.* Liber Pontificalis. — Paris, 1955/1957. — Vol. 1.
66. *Engemann J.* Der Skulpturenschmuck des «Fastigium» Konstantins I nach dem Liber Pontificalis und der «Zufall der Ueberlieferung» // *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC). — 1993. — Bd. 69. — S. 179–203.
67. *Engemann J.* Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke // *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC). — 1997. — S. 83f.
68. *Grabar A.* L'âge d'or de Justinien de la mort Théodose à l'Islam. — Paris, 1966 (1).
69. *Grabar A.* Le Premier art chrétien (200–392). — Paris, 1966 (2).
70. *Johnstone P.* The Byzantine Tradition in Church Embroidery. — London, 1967.
71. *Klauser T.* Ciborium // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Dölger Stuttgart, 1941. — III, p. 85.
72. *Mango C.* The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents. — Englewood Cliffs, New Jersey, 1972.
73. *Mathews T.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. — University Park and London, 1980.
74. *Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca* (= PG.)
75. *Millet G.* Broderies religieuses de style byzantin. Album. — Paris, 1939.

76. *Morey C. R.* The Early Christian Ivories of the Eastern Empire // *Dumbarton Oaks Papers*. — Vol. 1, *Dumbarton Oaks Inagural Lectures*, November 2nd and 3rd, 1940 (1941).
77. *Pelikan J.* *Imago Dei: the Byzantine apologia for icons*. — Princeton, 1990.
78. *Pena I.* *The Christian Art of Byzantine Syria*. — Madrid, 1997.
79. *Roberts P.* *Life and death in Pompeii and Herculaneum*. — London, 2013.
80. *Rutschowskaya M.* *Coptic Fabrics*. — Paris, 1990.
81. *Smith M. T.* The «Lateran Fastigium»: A Gift of Constantine the Great // *Reallexikon fur Antike und Christentum (RAC)*. — 1970. — Vol. 46. — № 1–2. — P. 149–175.
82. *Taft R. F.* The Great Entrance: The History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rits of the Liturgy of St. John Chrisostom // *Orientalia Christiana Analecta* 200. — Roma, 1975.
83. *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era. A. D. 843–1261* / Ed. by Helen C. Evans and William D. Wixom. — New York, 1997.
84. *Warton A. J.* Ritual and Reconstructed Meaning: The Neonian Baptistry in Ravenna // *The Art Bulletin*. — Vol. 69, number 3, September, 1987.
85. *Weitzmann K.* *Late Antique and Early Christian Book Illumination*. — New York, 1977.
86. *Wessel K.* *Ciborium* // *Real Lexikon zur Byzantinischen Kunst (RBK)*. — Stuttgart, 1973. — Lief 7. Sp. 1058.
87. *Wise M. O.* Храм // *Иисус и Евангелия. Словарь под ред. Джозеля Грина, Скота Макнайта, Говарда Маршалла*. — М., 2003. — С. 701–707.
88. *Xydis St. G.* The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sofia // *Art Bulletin*. — 1947. — Vol. 29. — P. 1–24.



*Пальмира. Женский погребальный портрет II в. по Р. Х.
(рис. 5)*

ЛЕКЦИЯ 13

А. Г. Чекаль

САКРАЛЬНОЕ И ПОГРЕБАЛЬНОЕ ИСКУССТВО ПАЛЬМИРЫ И ДУРА-ЕВРОПОС В КОНТЕКСТЕ ЭПИГРАФИЧЕСКИХ НАДПИСЕЙ

Погребальные и религиозные рельефы Пальмиры и Дура-Европос (города, находящиеся на северо-востоке Сирии), к которым мы обратимся, традиционно относят к эллинистическому искусству. Но по своей сути эти памятники имеют мало общего с греко-римской изобразительной традицией. Греческая культура была не более чем прикрытием, внутри которого зрела реакция на чуждое мировоззрение. Панэллинизм, безусловно, явился своеобразным стимулом развития и восстановления древних культур Востока, но, подчинившись административно и внешне грекам, народы, обитавшие по обе стороны Евфрата, остались верны принципам, которые составляли суть каждой культуры. Это, прежде всего, отношение к миру мертвых, взаимоотношение между человеком и богами, и, безусловно, та глубокая мистическая религиозность, для которой отвлеченная теоретическая философия Греции была чужда. Термин «эллинизированный восток», которым пользуется, например, Д. Шлюмберже в книге «Эллинизированный Восток», не передает реального положения вещей. Вглядевшись в миндалевидные глаза парфянских скульптур, во фронтальные фигуры фресок Дура-Европос мы больше находим влияние Востока, чем греческой культуры. Синкретизм был не равноправный, из искусства эллинизма были заимствованы некие внешние формы и приемы, воздействие греческой культуры было поверхностным и касалось лишь формальной стороны жизни Востока, но внутри дышал дух древних цивилизаций Двуречья (рис. 1).

М. Ростовцев, один из первых исследователей Дура-Европос, назвал это искусство не греко-сирийским или греко-семитским, но месопотамским, чтобы подчеркнуть его поразительные особенности и главный центр его распространения. Стиль рельефов Пальмиры и Дура-Европос — это

и не продукт закономерного развития восточного искусства, и не варваризация греко-римской культуры. Это своего рода феномен, родившийся между двух империй, периферийное, центробежное явление, впитавшее в себя множество традиций.

Подобное соединение мы можем наблюдать в Пальмире, где архитектуру и устройство города с небольшими поправками, вполне можно сравнить с другими юнитами римской империи. Но мир мертвых и мир богов остался почти не тронутыми. В подземных гипогеях царили те же представления, которые были характерны для доэллинистической Сирии и Месопотамии.

Александр, завоевывая «восточных варваров», первоначально руководствовался принципами, заложенными его учителем Аристотелем, который утверждал, что варвары по своей природе более низкие существа, чем греки и, следовательно, должны быть рабами греков. Отсюда и знаменитая фраза Исократ, популярная в Греции в период кризиса (IV в. до Р. Х.): «Перенесем богатства Азии в Европу, а бедствия Эллады — в Азию». Александр, достигнув «колыбели человечества», сменил свою тактику «панэллинизма» на более гибкую политику. Сделав своей резиденцией Вавилон, он почти полностью перенимает церемониал Ахеменидов и культ царя как бога, не характерный для демократической Эллады. Месопотамские и Египетские боги праздновали триумф. Восточный мистицизм стал очень популярен в греко-римском обществе на фоне угасания интереса к собственным культам и развития скептицизма.

Такую же картину мы можем наблюдать и в более поздний период. История парфяно-римских взаимоотношений показывают крайнюю субъективность и полную несостоятельность в научном отношении всякого рода рассуждений о каком-то культурном преобладании западных племен и народностей над народами Востока. Наоборот, сталкиваясь со своими восточными соседями, средиземноморские рабовладельцы зачастую показывают себя и менее ловкими, и менее культурными, чем их восточные противники.

Многие исследователи, исходя из секулярной точки зрения, оценивают эллинистическое искусство Востока как явление провинциальное и вторичное, хотя, на наш взгляд, именно греко-римское художественное наследие данного периода по сравнению с иератическим искусством Ахеменидов и Парфян выглядит легковесным и эстетским. Достаточно сравнить искусство двух городов с почти одинаковой археологической судьбой: Помпеи и Дура-Европос, чтобы понять, что на Востоке сакральность знака, прежде всего, определяла его реалистичность, а у римлян, наоборот, реалистичность удостоверяла сакральность образа.

Мы попытаемся определить пластические и семантические особенности пальмирской эпиграфики, ее взаимоотношения с погребальными и сакральными изображениями в контексте ближневосточной письменной традиции.

Историография

Кроме эпиграфических данных других источников о прошлом Пальмиры практически нет, поэтому сбор надписей оставался на протяжении длительного времени основной задачей всех исследователей Пальмиры. Список работ по эпиграфике Пальмиры достаточно обширен, поэтому мы отметим только основные работы, опубликованные в этой области.

Пальмирские надписи впервые были опубликованы в 1616 г. Яном Грутером (Gruter), им была переведена греко-пальмирская билингва 7. Собственно, с этого события ведет начало история не только пальмирской, но и вообще северо-семитской эпиграфики. Х. Даукинс и Р. Вуд в 1751 г. опубликовали 13 текстов, обнаруженных во время посещения Пальмиры. Аббат Х. Бартеlemi в 1754 г. представил доклад в французской Академии надписей о дешифровке пальмирского письма. Независимо от Бартеlemi к аналогичным выводам пришел и Дж. Свинтон, исследование которого стало доступно читателям в 1754 г. Бартеlemi и Свинтон не только прочитали все до того времени опубликованные пальмирские надписи, но и создали тем самым прочный фундамент пальмирской эпиграфики. В дальнейшем потребовались лишь отдельные мелкие уточнения, не носившие принципиального характера.

В 1861 г. 140 пальмирских надписей нашел А. Ваддингтон, а в 1868—1878 гг. их издал М. де Вегюе. В 1870 г. тридцать надписей обнаружил А. Д. Мордтман; эта группа текстов была опубликована им же в 1875 г. 1882 год был ознаменован открытием знаменитого пальмирского тарифа. В 1885 г. обширную коллекцию греческих надписей из Пальмиры скопировал Дж. Р. С. Стерретт. Среди публикаций пальмирских надписей 80—90-х годов позапрошлого века заслуживают упоминания труды Э. Ледрена и Д. Х. Мюллера.

Много дали пальмироведению Экспедиции Российского археологического института в Константинополе, начавшиеся с 1900 г под руководством Ф. И. Успенского, Б. В. Фармаковского и П. К. Коковцова.

Период после Первой мировой войны ознаменовался появлением сводных публикаций пальмирских надписей. В 1926 г. вышло в свет собрание, подготовленное Ж.-Б. Шабо, третий том второй части «Корпуса семитских надписей» (CIS 1926); оно содержало все известные до того времени тек-

сты и остается наиболее полным пособием по пальмирской эпиграфике. В 1930 г. начал выходить «Инventарь пальмирских надписей», издававшийся до 1933 г. Ж. Кантино, посвященных исследованию погребальных и светских надписей (Cantineau 1929—1939).

После длительного перерыва «Инventарь» продолжили после Второй мировой войны Старки и Х.Тексидор (Inv.). Оба эти издания существенно отличаются не только содержанием, но и принципами, положенными в основу работы. Издание Ж.-Б. Шабо содержит все тексты на пальмирском языке (у билингв приводится также греческий текст), не только найденные в самой Пальмире, но и обнаруженные за ее пределами — от Британских островов, Италии и Северной Африки до Месопотамии. Ж. Кантино и его продолжатели ограничились надписями, происходящими непосредственно из Пальмиры. Ж.-Б. Шабо группировал надписи из Пальмиры по тематическому принципу, тогда как Х. Кантино и его последователи — по сугубо территориальному, хотя выдерживали его не вполне последовательно, как это произошло в VIII выпуске «Инventаря». Наконец, в «инventаре» публикуются исключительно греческие надписи, в которых пальмирский текст отсутствует. В ряде случаев «Инventарь» дополняет «Корпус» надписями, которые в последнем не могли быть учтены. Однако непрерывное увеличение числа публикаций, а также подготавливаемых к изданию и вновь открытых надписей не позволяет считать существующие в настоящее время сводные издания исчерпывающими.

Пальмирскими надписями и особенно пальмирским пошленным тарифом занимался И. Ш. Шифман. Он составил пальмиро-русский словарь и много сделал для изучения истории Сирии этого периода. Эта историография частично составлена на основе его работ.

Сбор и публикация пальмирских надписей до сих пор еще не завершены. Каждая новая экспедиция в Пальмиру и ее окрестности выявляет новые памятники.

Для пальмироведения событием стал выход в 1996 году книги «Palmyrene aramaic texts» Делберта Хилерса, специалиста по семитским языкам, профессора университета Джона Хопкинса в Балтиморе (Hillers 1996). Этот труд включил описание и перевод практически всех надписей, сохранившихся на погребальных пальмирских портретах и алтарях, собранных из 60 музеев мира. Книга включает пальмиро-английский словарь и указатель инвентарных номеров для ориентации в большом количестве пальмирских древностей, разбросанных по различным коллекциям мира. Для любого исследователя древней Пальмиры эта работа стала настольной книгой.

Письмо и мировоззрение

С. Аверенцев в книге «Поэтика ранневизантийской литературы» в главе «Слово и Книга» размышляет о различном отношении к записанному слову в культуре Ближнего Востока и в греко-римской традиции. Для эллинской цивилизации куда важнее было свободно высказанное слово, а запись его была вынужденной формой фиксации и как бы принижала его. Оправданием могла служить лишь его свободная репрезентация, открытость текста. Эту роль выполняла надпись, выставленная для всеобщего прочтения. В греческом полисе, где законы были достоянием свободных граждан, надпись служила общественным рупором. Первые письменные обращения к широкой публике были выполнены не пером, а резцом. Длинные надписи на памятниках древнего Рима тщательно размечались — сначала буквы писались на камне кистью, а затем высекались. Буквы были четкими, графемы узнаваемыми. Греческая, а тем более римская эпиграфика как бы взяли все геометрическое у своего прапредка угаритского письма. Во второй половине IV в. до Р. Х. закончилось образование единого греческого алфавита на основе Милетского варианта, и монументальное письмо достигло высокой степени графического и эстетического развития, сохраняя при этом деловую простоту и чистоту форм (рис. 2).

Упадок античной демократии, понижение уровня грамотности населения привело к уменьшению значения общественных надписей как массового вида письменности. Эпиграфическое письмо постепенно приобретало формы книжного письма, появились лигатуры. История гибели как греческой, так и латинской монументальной графики обнаруживает, в основном, один и тот же процесс. Минускульное письмо приходит на смену маюскульному, став письмом канцелярским и более привилегированным, выносные элементы стали увеличиваться, появился наклон и лигатурные соединения букв.

Особенности развития семитской ветки алфавитов сопряжены с тем, что для семитов лист папируса был важнее общественной надписи. Прочувствованное, патетическое отношение к письменному труду и написанному слову характеризует отнюдь не только древнееврейскую культуру, но все культуры ближневосточного круга. Сакральность текста предполагает прикрытость, прикровенность. Тут можно вспомнить и религиозный ореол, окружавший писцов Египта и богословие еврейского алфавита, с таинственным значением каждой буквы. Греческие боги плохо пишут, они прорицают, восточные же оставляют письма и скрижали. Божественное возникновение алфавита не вызывает сомнения у египтянина или иудея, тогда как грек приписывает изобретение греческого письма разным мифи-

ческим личностям — Паламеду, Прометею, поэту Симониду и др., а чаще всего — Кадму Фиванскому.

Восприятие письма и алфавита как сакрального явления, даже при достаточной грамотности населения на Востоке, не предполагало развития нарочито четких видов графики, рассчитанных на массового читателя. Тиранический уклад Восточных царств разделял народ и писцов. Писец на службе у царя, писец на службе у божества. Поэтому здесь не было четких геометрически правильных форм письма — все они шли от начертаний делового или книжного курсива. Мы почти не обнаружим отличия в беглости древнесемитского монументального, книжного и делового пошибов. Но в то же время в арамейском письме так и не появилось до рубежа эпох тенденции к лигатурному курсиву. Буквы все же сохранили отдельность в написании. И только уже значительно позднее эстрангела сравнялись с каролингским минускулом в степени лигатуризации письма.

Мировоззрение, как мы видим, влияет не только на форму букв, но и на восприятие текста. Надпись для греков была всего лишь фиксацией события или слова, а для представителя ближневосточных культур текст был всегда многогранней и сложнее того, что можно было в нем прочесть. Это повлияло и на различную роль надписи в искусстве Запада и Востока того времени.

Пальмирский язык и письмо

Арамейская письменность представляет одну из ветвей северосемитского алфавита (X в. до Р. Х.), который возник из финикийского линейного письма. После завоеваний Александра Великого в четвертом столетии, арамейский язык потерял свое официальное положение, но использовался по всему Ближнему Востоку.

Пальмирский язык является разновидностью арамейского языка, на котором разговаривало население Селевкидской Сирии во II веке, и который был официальными средствами коммуникации администрации персидской империи. Хотя многие жители Пальмиры говорили, вероятно, и на арабском языке, для письма они всегда использовали пальмирский язык. Всякий раз, когда им необходимо было, чтобы сообщение прочли иностранцы, они добавляли греческую версию, в то время как латинские надписи были исключением. Классическое исследование Ж. Кантино сообщает, что помимо греческих и латинских слов в пальмирском языке присутствовали арабские лексические заимствования и собственно пальмиризмы. Пальмирский алфавит состоял из 22 согласных букв, но некоторые могли произноситься как длинные гласные (w для u или o, y для i, ' для a или e).

Палеографы различают в пальмирском письме две формы: монументальную и скорописную. Пальмирская скоропись возникла между 250 г. и 100 г. до Р. Х. как ответвление арамейского письма. Из скорописи развилось к I в. до Р. Х. монументальное письмо. В этом пошибе употреблялись достаточно детализированные буквы. Вероятно, курсивные формы букв относились к деловому пальмирскому письму, а монументальный пошиб к книжному. В связи с тем, что положение Пальмиры как свободного города было закреплено Римскими императорами, там дольше всего сохранялась общественная надпись, чем, скажем, в полупарфянском городе Дура Европос, где подобных надписей найдено мало. Употребление в надписях на камне одновременно двух различных, и притом не эпиграфических, почерков указывает, насколько незначительна была на семитском Востоке роль надписи (нерелигиозного содержания) как массового вида письменности, по сравнению с греко-римской древностью.

В монументальном письме в I в. после Р. Х. употреблялся округлый пошиб. Позже его сменил декоративный ломаный пошиб, появившийся в конце II в. после Р. Х. Самая ранняя надпись датируется 44 г. до Р. Х., самая поздняя написана пальмирской скорописью и датирована 274 г. после Р. Х. Наиболее значительным памятником пальмирской эпиграфики является Пальмирский тариф, найденный С. Абамелек-Лазаревым. В этой самой большой билингве Сирии можно увидеть различие типографических и эпиграфических традиций Востока и Запада.

Дальнейшая феодализация Сирийского общества привела к развитию каллиграфической и лигатурной графики — эстрангело, родственному деловому пошибу Пальмиры. На сирийском языке (*syriac*) была написана великая христианская литература Востока.

Пальмирская эпиграфика

Самый большой массив надписей мы встречаем на надгробиях. Можно выделить три группы погребальной скульптуры в Пальмире: стелы, стоявшие на частных могилах (рис. 3), плиты, закрывавшие в коллективных могилах ниши или отмечавшие расположение, захоронений; и, наконец, рельефы на саркофагах (рис. 4), в мавзолеях, предназначенных обычно для наиболее известных лиц. Погребальные рельефы служили вместилищами нефеш «*nefesh*» или «души». Эта уверенность в том, что покойный присутствует в камне, установленном на могиле, вышла из арабской среды. Надписи доказывают использование этого термина и набатейцами, и другими кочевниками позднего эллинистического периода. В Пальмире нефеш принял форму маленькой арочной стелы — каменной

плиты с изображением умершего, которая была установлена в подземной могиле.

Примечательно, что в классическую эпоху у греков и римлян была иная традиция погребения. Они обыкновенно сжигали тела умерших. Погребальные галереи с локулами, куда помещались трупы, были распространены в Сирии, Финикии и Иудее и пришли в римскую империю благодаря религиозно-обрядовому синкретизму. Такой тип погребения умерших был позже воспринят и христианами. Локулы в христианских катакомбах также надписывались эпитафиями, а позже на них делались изображения.

Погребальные рельефы высекались в известняке и раскрашивались красками. Подобное оформление можно увидеть на фрагментах потолка в гробнице Елахбелла в Пальмире. Надпись вырезалась резцами (*graffito*) на фоне или на одежде и раскрашивалась суриком.

Если реконструировать такой цветной рельеф, то мы обнаружим удивительную схожесть с христианской однофигурной иконой. Такая пластическая и стилистическая близость связана с фронтальностью, характерной для парфянского искусства. Фронтальность возникла, по предположению Малькольма Колледжа, как стремление семитского населения, населявшего Месопотамию, достичь в изображении более тесного личного контакта со своими божествами или создать образ умершего, предстоящего перед смертью. Если добавить к фронтальности схематичность обработки складок одежды, строгий канон в изображении фигур и ликов, который в то же время не исключает подчеркивание психологических особенностей личности, то приходится признать, что парфянское искусство, соединив иератическую традицию Востока с элементами изобразительных приемов Эллинизма, достигло удивительно цельности образа (рис. 5).

Связь пальмирского погребального искусства с христианским искусством — тема для отдельной работы, поэтому мы отметим лишь то, что, возможно, традиция изображения святых сформировались благодаря влиянию сиро-палестинских сакральных и погребальных образов. Сирийские мастера на протяжении первых 7—8 веков заполнили ту изобразительную лакуну, которая возникла при христианизации эллинов и иудеев. Историко-изобразительный процесс на границе эллинизма и Востока в начале нашей эры только и делал, что «забегал вперед». Рельефы пальмирских гипогей и лики фресок Дура-Европос — это, так сказать, икона до иконы и Византия до Византии, предварительная реализация специфических возможностей будущего.

Надписи содержат имя захороненного или захороненных, а также перечисление более или менее длинного ряда предков. Иногда указано имя того, кем была заказана погребальная плита. Например: «Увы! Ярхибол,

сын Сасана. Увы! Ярхаи его сын» (В 1949/7041). Текст был неотъемлемой частью изображения. Как степень сходства изображенного на рельефе умершего была важна для последующей загробной жизни, так и имя надписанное давало возможность быть узанным и принятым в потусторонний мир. Например, погребальный рельеф (Stele A72/71)), на котором портрет отсутствует, а вместо этого изображена завеса между пальмами, символами бессмертия. На этом рельефе надпись заменяет человека «Увы! Малку, сын Маттанай Фила. Увы!». Символ перехода из этого мира в мир иной и словесная персонификация умершего достаточны для того, чтобы боги приняли нефеш бедного пальмирского гражданина, которому не хватило денег на то, чтобы заказать свой рельефный портрет.

В отличие от латинских погребальных надписей, надписи Пальмирены по содержанию скромнее, построены, как и изображения, по определенному канону. В них нет философских сентенций по поводу жизни и смерти наподобие «Я жил, пока хотел: как умер, не знаю». В них нет литературы и красивой риторики, они подобны кодам, необходимым для сакрального обряда и идентификации личности. Примечательно, что раннехристианские надписи также отличаются от античной эпиграфики и надписей VI—VII в. предельной лаконичностью. Христиане ограничивались тем, что писали имя похороненного, редко обозначали день и месяц кончины, иногда очень краткое пожелание: *Vivas in Deo, in pace, cum sanctis*.

Слово «Увы» неизменный атрибут погребальной надписи. Оно полно сожаления об ушедшем человеке и в то же время спокойной уверенности в том, что душа умершего достигла Неба. Если бы не языческий контекст, то это восклицание можно сравнить с христианским «Аминь» или *In pace et in eternum*.

Текст присутствует в погребальных рельефах и в «свернутом» виде. Часто умершие держат в левой руке прямоугольный предмет, немного расширяющийся на конце. Это «шедула» (*schedula*) — свернутый пергамент, который играл определенную роль в похоронных обрядах, своеобразная «книга мертвых». В Пальмире этот папирус называли «вечный дом» (рис. 6). Сакральный текст спрятан. Напутствие, пропуск на небо предназначен для внутреннего чтения, но содержание его визуализируется в самом образе души. Тема «пропуска» звучит и в тессерах, своеобразных флаерах древности. Маленькие круглые или квадратные глиняные миниатюры, которые служили пропусками на ритуальные пиршества и погребальные процессии.

Надпись может быть размещена внизу рельефа, как в греко-романской традиции, но фактически на этом аналогия заканчивается. На пальмирских рельефах, имеющих арамейские надписи, отсутствует рамка и стро-

гое расположение строк. Пальмирена небогата примерами эпиграфики латинского типа, например, рельеф Малакбела из Дура-Европос (РАТ 0248). Создание этого рельефа связано, вероятно, с присутствием римских легионеров в этом форпосте римской империи. Надпись «Самому святому солнцу» выполнена по всем правилам латинской эпиграфики. Объемная ступенчатая рамка, буквы, стоящие ровными рядами, напоминают когорты Аврелиана или Красса, захватывающие земли возле Евфрата. Текст и изображение пространственно разделены. Надпись выглядит как дощечка, приставленная к изображению.

Арамейские надписи имеют совсем иной характер. Сама форма арамейских букв более «живая». В ней нет геометрической правильности, свойственной греческому и особенно латинскому шрифту. Буквы, вышедшие из скорописи, состоят из округлых элементов. Достаточно посмотреть на обратную сторону алтаря, рассмотренного выше, где изображен молодой бог солнца в колеснице, запряженной четырьмя грифонами. Посвящение, написанное справа налево, имеет форму флаговой выключки. Содержание практически то же, что и в латинской надписи: посвящение \ автор посвящения \ дата. Но сама надпись полна экспрессии, буквы как будто летят вслед за Малакбелом. Строчки расположены веером и смещенность текста вправо придает композиции динамику и напряжение. Надпись тут выступает не некой табличкой, приставленной к рельефу, а полноправным изобразительным элементом, включенным в религиозный сюжет.

В случае расположения надписи внутри изображения происходит более тесное взаимоотношение образа и текста. Надпись может располагаться и вертикально и горизонтально. Она может быть небрежно написанной, не выдерживать ровность строк, но быть органичным элементом портрета.

Пальмирские рельефы надписывались после того, как они были высечены в известняке и, скорее всего, это выполнял отдельный художник. Поэтому предварительная разметка, видимо, отсутствовала. В Лувре хранится рельеф троицы Баальшамена (РАТ 2794), на котором изображен Баальшамен и бог луны Аглибол и бог солнца Малакбел. Тщательная проработка ликов богов и их парфянской одежды, казалось бы, противоречит случайно надписанным текстам. Но в том-то и отличие восточного образа мысли от эллинистического, что надпись носит знаковый характер, а не эстетический. В сакральном искусстве внутренняя красота важнее внешней. Резчик наносит буквы там, где смысл текста будет соединен с образом: вертикально — возле мечей божеств, горизонтально — возле шлема Баальшамена. Надписи могут проходить по складкам одежды, элементам архитектуры, но не создавать орнамент, как это мы встречаем в ассирийских скульптурах, не доминировать, а лишь точно именовать изображение.

Рассмотрим еще один рельеф из Лувра (АО1556) (рис. 7). Колонист Марко одет в греческую тунику, справа от него пальмирская надпись, слева — греческая. Вертикально расположенные строки арамейских букв свободно размещены на фоне. Греческая надпись высечена на свитке, который стоит на колонне. Свернутые части свитка формируют рамку и таким образом отделяют надпись от изображения. В этом рельефе видно не только видно соединение двух эпиграфических традиций, но видна вся трагическая судьба Пальмиры, так блистательно соединявшей Восток и Запад и погибшей в самом расцвете между Римом и Парфией. Увы!

* * *

Эпиграфика Пальмиры отражает то строгое отношение к «святости» письменного слова и буквы, которое было свойственно сирийцам. Надпись, пластически и семантически соединившись с изображением, порождает образ удивительно цельный и «живой». Этот сакральный, предельный реализм образа и слова мог возникнуть только на периферии, вдали от ромейского центризма и диктата эллинистической догмы. Самобытность, простота и ясность — вот то, что отличает не только эпиграфику Пальмиры, но и все сирийское искусство. Между двух империй, на границе эллинизма и ориентализма, искусство восточной Сирии только и делало, что «забегало вперед». Рельефы пальмирских гипогей и лики фресок Дура-Европос — это икона до иконы и Византия до Византии, предварительная реализация специфических возможностей будущего — будущего, ставшего потом великой сирийской христианской культурой.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Рис. 1

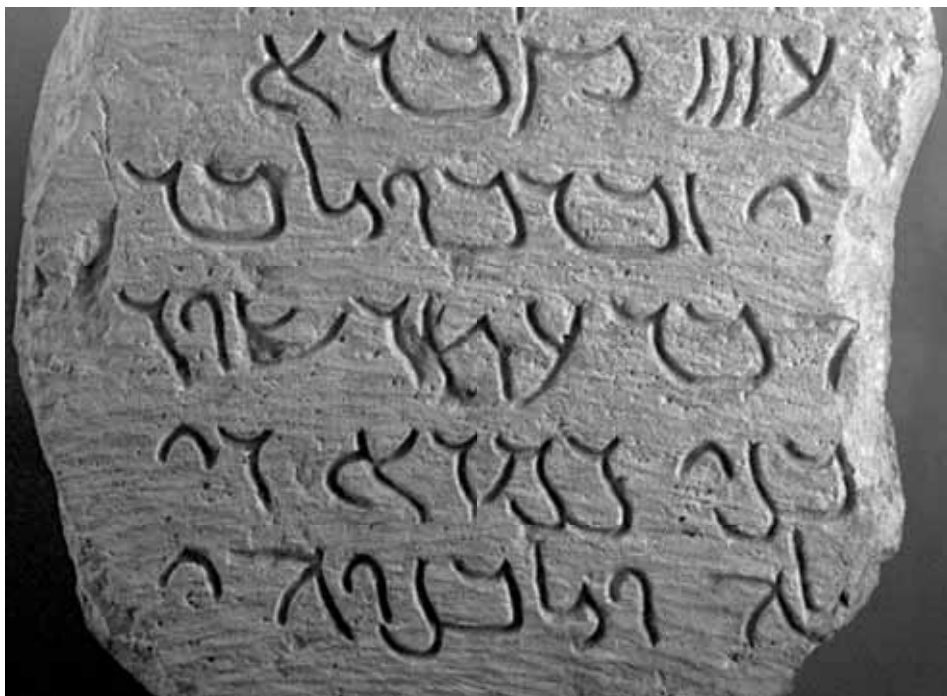
*Рис. 2*



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 6

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абемелек-Лазарев С. С.* Пальмира. — СПб., 1884.
2. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
3. *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи / Сергей Аверинцев; пред. А. Алексеева. — СПб., 2005.
4. *Бокищанин А. Г.* Парфия и Рим (исследование о развитии международных отношений позднего периода истории античного мира). — М., 1966.
5. *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. — СПб, 1917.
6. *Дирингер Д.* Алфавит: пер. с англ. / Общ. ред., предисл. и примеч. И. М. Дьяконова. — М., 2004.
7. *Колледж Малкольм.* Парфяне. Пер. англ. Т. Л. Черезова. — М., 2004.
8. *Коковцев П. К.* Открытый в Пальмире князем С. С. Абамелек-Лазревым камень с таможенным тарифом 137 г. по Р. Х. и необходимость приобретения его для России. — СПб., 1900.
9. *Левек П.* Эллинистический мир. — М., 1989.
10. *Овчинников А. Н.* Символика христианского искусства. — М., 1999.
11. *Перепелкин Ю. Я.* О происхождении минускульного письма // *Коростовцев М. А.* Писцы Древнего Египта / Под ред. А. С. Четверухина. — СПб., 2001.
12. *Федорова Е. В.* Латинские надписи. — М., 1976.
13. *Шифман И. Ш.* Пальмирский пошлинный тариф. — М., 1980.
14. *Шлюмберже Д.* Эллинизированный Восток. Греческое искусство и его наследники в несредиземноморской Азии. — М., 1985.
15. *A Journey to Palmyra / Collected essays to remember Delbert R. Hillers / Edited by Eleonora Cussini.* — Leiden-Boston, 2005.
16. *Drijvers H. J. W.* The Religion of Palmyra. — Leiden, 1976.
17. *CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM* — 1893 *Corpus inscriptionum semiticarum.* Ab Academia Inscriptionum et Litterarum humanorum conditura at quedi gestum, Pars secunda. Tomus I: Inscriptione saramaicas continens, Fasciculus secundus, Paris, 1893 (CIS II). 1902 *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars secunda. Tomus I: Inscriptiones aramaicas continens, Fasciculus tertius, Paris, 1902 (CIS II). 1926 *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars secunda. Tomus III: Inscriptiones palmyrenae, J.-B. Chabot (ed.) Fasciculus primus, Paris, 1926 (CIS II). 1947 *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars secunda. Tomus III: Inscriptiones palmyrenae, Fasciculus secundus, Paris, 1947 (CIS II). 1950—1951 *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars quinta. Tomus I: Inscriptiones saracenicae continens, Inscriptiones Safaiti-cae, Paris, 1950—1951 (CIS V). *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars secunda. Tomus III: Inscriptiones palmyrenae, Tabulae: Fasciculus primus, Paris, 1951 (CIS II). 1954 *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars secunda. Tomus III: Inscriptiones palmyrenae, Tabulae: Fasciculus secundus, Paris, 1954 (CIS II).
18. *Cantineau J.* Grammaire du palmyrénien épi-graphique, Publication de l'Institut d'Études orientales de la Faculté des Lettres d'Alger 4, Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale. 1934.
19. *Cantineau J.* Inventaire des inscriptions de Palmyre, Publications du Musée de Damas, Fascicules I—IX, Beyrouth: Institut Français d'archéologie de Beyrouth.

-
20. 1930—1936.
 21. *Hillers Delbert R. Cussini Eleonora*. Palmyren earamaic texts. — Baltimore and London, 1996.
 22. *Ingholt H.* Berytus № 3 / Inscriptions and Sculptures from Palmyra. — Berytus, 1936.
 23. *Ledrain E.* Dietionnaire des noma propres palmyr Lrniens. — Paris, 1886.
 24. *Rostovtzeff M.* Dura-Europos and its Art. — Oxford, 1938.
 25. *Mordtmann J. H.* Palmyreniachea. — Berlin, 1899.
 26. *Vogüé M. de* Inscriptions palmyréennes inédites. — Paris, 1888.
 27. *Wood's Robert.* The Ruins of Palmyra, otherwise Tadmor, in the desert. — London, 1753.



ЛЕКЦИЯ 14

А. А. Роменский

КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ — ХЛОДВИГ — ВЛАДИМИР СВЯТОСЛАВИЧ: парадигмы восприятия крещения в раннем средневековье

Переосмысление традиционных историографических сюжетов о христианизации правящих элит в рамках конструирования образа «Другого Средневековья» является одной из главных тенденций современной медиевистики. В процессе смены методологических подходов все большее внимание уделяется представлениям и сознанию людей, осмыслению ими себя и окружающего мира, воссозданию средневековой картины пространства, времени и человека, насколько это возможно путем расшифровки сведений источника, представляющегося уже не сводкой информации о прошлом, а интерпретацией средневековых дискурсов. Эту кардинальную трансформацию исследовательских парадигм закономерно связывают с знаменитой французской школой «Анналов», ознаменовавшей переход от событийной, фактографической истории к истории проблемной, позволившей понять прошлое с позиций его действующих лиц. Не менее важно изменение отношения к тексту источника как носителю знаковой информации, его смысловому содержанию с целью раскрыть восприятие написанного слова его автором и читателями. Соединенное применение культурно-антропологического подхода к событию и семиотического — к тексту представляется необходимой предпосылкой исследования представлений о христианстве среди варварских элит.

Исходным моментом осознания евангельской веры является акт крещения, означающий вступление человека в ряды «верных», его воцерковление. Влияние и корреляция языческого и христианского восприятия наиболее очевидно прослеживается именно в исторических нарративах — текстах о крещении правителей. Неслучаен и выбор главных героев, каждый из

которых символизирует определенный этап в распространении христианства. Правление Константина Великого, хронологически еще не относящееся к средневековью в его современном понимании, ознаменовалось основанием Константинополя и началом истории Другого Рима — новой христианской империи, тем не менее, осмыслявшей себя как продолжение прежней. Крещение короля франков Хлодвиг по ортодоксальному обряду было первым в ряду правителей варварских королевств, образовавшихся на руинах Западной Римской империи. Наконец, заслугой киевского князя Владимира стало приобщение Восточной Европы к христианской культуре в ее византийском варианте. Целесообразно сопоставить информацию источников о крещении Константина Великого, Хлодвиг и Владимира Святого с целью реконструкции представлений о крещальном обряде и христианстве в целом среди правящих кругов раннего средневековья.

В обществе варваров верховный правитель традиционно выполнял как политические, так и сакральные функции. Сочетающий реальную власть и сакральный авторитет, являющийся гарантом всех традиционных устоев, он несомненно обладал существенным влиянием в возглавляемом им государстве. В этих условиях принятие новой веры правителем становилось парадигмой действия для его окружения и широких слоев населения; обращение всей правящей верхушки предопределяло выбор веры руководимой ими страны.

Кратко охарактеризуем, что представляло собой и как эволюционировало таинство крещения. Ритуалы омовения с целью не только физического, но и духовного очищения были широко распространены в культовой практике народов Передней Азии и Средиземноморья (персов, вавилонян, египтян, халдеев, финикийцев, отчасти греков и римлян). У иудеев практика культовых омовений применялась незадолго до появления христианства, и в ортодоксальной среде, и особенно среди сектантов (есеев), которые омывали тело холодной водой перед принятием пищи. Уже после разрушения Иерусалимского храма римлянами погружение применялось членами секты Елксаи, для которых вода была главной стихией мироздания. Однако факт заимствования христианами элементов обрядности восточных религий, в частности, митраизма, не может затмить качественно иной, духовной сущности христианского крещения.

Прообразом таинства было Иоанново крещение с целью покаяния, через которое прошел и сам Христос. Дискуссионен вопрос о том, когда именно возникло крещение (τὸ βάπτισμα) и как оно совершалось при жизни Спасителя и в апостольское время. Указания на новозаветное таинство видят в словах Христа Никодиму: «...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5), в послании на служение

70 апостолов (Лк. 10:1), в завете ученикам «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа...» (Мф. 28:19). Известно, что «...Сам Иисус не крестил, а ученики Его...» (Ин. 4:2); большинство богословов считают, что при жизни Христа совершалось еще Иоанново крещение, а новозаветное было установлено Его словами апостолам, сказанным при вознесении на небо.

В конце I — начале II вв. чин христианского крещения уже несомненно существует. В «Учении двенадцати апостолов» («Διδαχῆ»), памятнике, скорее всего, относящемся к первой половине II в., приводится описание чинопоследования: «Что же касается крещения, крестите так: наперед провозгласив все это, крестите в живой воде во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если же нет живой воды, крести в другой воде; если не можешь в холодной, то в теплой. А если нет ни той, ни другой, возлей воду на голову трижды во имя Отца и Сына и Святого Духа. А перед крещением крестящий и крещаемый должны поститься, также и некоторые другие, если могут. Крещаемому же вели поститься за день или за два» (Διδαχῆ, 7). Апостол Павел уподобляет таинство крещения смерти вместе с Христом, дабы с Ним и воскреснуть (Рим. 6:3-5). «Апостольские правила» устанавливают, что крещение должно обязательно совершаться во имя всей Св. Троицы (правило 49), через три погружения (правило 50). Тертуллиан в сочинении «De corona militis» так описывает подготовку и процедуру крещения: «Готовясь приступить к воде, здесь же, а также несколько прежде, в церкви, под рукой настоятеля мы свидетельствуем, что отрекаемся от диавола, и прелести, и ангелов его; затем трижды погружаемся, отвечая несколько пространнее, нежели Господь определил в Евангелии. Быв восприняты из неё, вкушаем смесь молока и меда и с того дня в течение целой недели воздерживаемся от ежедневного омовения». По словам Иустина Философа («Апология», 65—67), «После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие (на крещение), мы ведем его к т. н. братьям для того, чтобы с усердием совершить общие молитвы... По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием». Все таинство, помимо внешней, обрядовой стороны, непонятной для иноверцев, обладало глубоким символическим смыслом: символами были белые одежды, в которые облачались новокрещенные, означавшие просвещение; вода, часто именовавшаяся «водою жизни» (τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς); свет и освещение (τὸ φῶτισμα); иногда само крещение иносказательно называли «источником» (ἡ πηγή), «кладезем» (τὸ φρέαρ), «банею водною» (τὸ λουτρόν).

В позднеантичное время Таинство крещения повсеместно распространяется на территории Римской империи. Св. Василий Великий писал, что в крещении вода символизирует смерть, а дух — жизнь вечную; «креще-

ние — искупление пленных, прощение долгов, смерть греха, пакибытие души, светлая одежда, неприкосновенная печать, колесница на небо, предуготовление Царствия, дарование сыноположения». 47 «Апостольское правило» запрещает перекрещивать «по истине имеющих крещение»; таким образом, еретиков, отпавших от Церкви, не перекрещивали, если они были крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа и научены единому естеству Трех ипостасей Божества. Крещальный чин представлял собой ряд последовательных этапов: первое оглашение (в случае крещения детей — молитвы 8 и 40 дня после рождения); второе оглашение, преимущественно происходящее во время Четыредесятницы, включающее в себя: молитву «чтобы сотворити оглашенного, заклинания и отречение от диавола; сочетание с Христом накануне крещения; освящение воды и помазывание крещаемого елеем; самое Таинство крещения; по совершении Таинства происходило облачение в белые одежды, возложение креста, миропомазание (конфирмация), шествие вокруг купели, разоблачение и пострижение волос.

Крещение неопита было немыслимо без предварительной подготовки — оглашения, или катехумената. Институт катехумената возник еще на заре христианства. Сам Христос требовал прежде крещения наставлять прозелитов в основах принимаемой ими веры. У ап. Павла (Гал. 6:6) и ев. Луки (Лк. 1:4) упоминаются термины «наставляемый словом», «наставленный» (ὁ κατηχούμενος от κατηχέω — слышать, nasлышаться, наставлять). Под катехуменатом следует понимать низшую ступень наставления в вере. Элементы института катехумената, как совокупности теоретической и практической нравственной подготовки прозелитов, видимо, существовали уже во II—III вв., но окончательное складывание процедуры происходит к IV веку. Уже в «Апостольских постановлениях» («Διατάξεις») — памятнике раннего христианства — различается литургия оглашенных (οἱ κατηχοίμενοι) и верных. В период апологетики описание оглашения встречается у Иустина Философа, Климента Александрийского, Тертуллиана. Подготовка происходила в частных домах и огласительных училищах; для нравственного образования посещались службы в храмах. Желавший стать христианином являлся к епископу (любому клирику, иногда даже мирянину; епископ поучал публично в храме, а низшие клирики — частным образом). Вступление в ряды «оглашенных» проходило через знаменование крестом и возложение рук епископом.

Отношение Церкви к миссии среди язычников претерпело кардинальные изменения с тех пор, как Христос напутствовал Своих учеников: «Идите, научите все народы» (Мф. 28:19). В отличие от апостольских времен, экспансия христианства в раннее средневековье осуществлялась

не через обращение социальных низов, а через христианизацию элиты, которая больше всего была заинтересована в принятии новой веры. Принятие христианства служило в это время маркером престижности, признаком вхождения в иерархический круг суверенных властителей, средством для получения международного признания, и, лишь в последнюю очередь, способом спасения души, посмертная судьба которой зачастую мало интересовала приземленных властителей. Приняв крещение, они зачастую продолжали вести прежнюю жизнь, не обремененную моральным ригоризмом Нагорной проповеди. Креститься можно было уже и на смертном одре, смыв прежние грехи одним этим одноразовым актом — именно так поступил первый равноапостольный император Константин, имя которого в рассматриваемую эпоху стало символом и на Западе, и на Востоке Европы.

Назnamenование креста (*prima signatio* у скандинавских конунгов) означало символический переход под покровительство нового христианского Бога и, во многих случаях оставалось первой и единственной ступенью на пути к небесному блаженству. Мотивы для такого поступка в большинстве случаев были далеки от духовных и зиждились на уверенности, что Христос и его святые будут более успешно исполнять функции старых языческих богов — помогать в войнах, способствовать богатству и процветанию рода правителя и его земли, даровать физическое здоровье и преуспевание. Чем скорее и полнее эти надежды оправдывались, тем быстрее правящая верхушка принимала крещение, формально становясь христианами.

Действенным и часто наиболее необходимым элементом для эффективного обращения ко Христу служило чудо, посредством которого пропагандируемый Бог доказывал свою реальную мощь и силу. Памятники агиографии сохранили множество вариантов повествований о таких чудотворениях — несмотря на их легендарность, эти тексты отражают представления современников о сверхъестественном, их ожидания чудесных явлений в земной жизни. По словам Марка Блока, «вера в чудо возникла потому, что все этого чуда ожидали». Чудеса — от сюжетов с «неопалимым Евангелием» или выходом иерея из костра / печи, восходящих к библейскому рассказу о трех отроках в печи огненной (Дан. 1:7), до столь же распространенного исцеления от внезапно настигшей болезни (слепоты, столбняка, «язвы», паралича конечностей и пр.) — наглядно демонстрировали, что подчинение Богу христиан сулит успехи и в материальном, и в потустороннем мире, тогда как нарушение Его заповедей чревато большими неприятностями. Эта практичность в отношении прозелитов к религии Благовестия прослеживается на материале различных письменных традиций в самых разных уголках раннесредневековой Европы.

История обращения императора Константина Великого служит ярким примером подобного восприятия, эталонным образцом для последующих повествований. По версии, сообщаемой Лактанцием, в 312 г., ночью, перед битвой у Мильвийского моста, императору во сне было приказано нанести знак Христа — хрисму — на щиты воинов его армии. Сделав это, Константин выиграл решающую схватку и с тех пор уверовал в силу Бога христиан, хотя и не принял немедленного крещения (Lact. De mort. pers. XLIV, 4—6). Иную версию события передал Евсевий Кесарийский в Житии Константина. Согласно рассказу Евсевия, на пути армии императора в Рим на небе явился светлый крест с начертанными словами «Нос signo victor eris» или τοῦτ'ὸ νῖκα («Сим победиши»). На следующую ночь Христос во сне повелевает Константину поместить крест на воинские штандарты легионов (Eus. Vita Const. I, 28—31). Ключевым звеном в рассматриваемой цепочке становится победа у Мильвийского моста, которая убеждает главного героя стать на сторону христиан. Обращение Константина происходит благодаря возникшей ассоциации победы над Максенцием с монограммой Христа; при этом будущий изоапостол использовал хрисму и лабарум как своеобразный магический амулет. Весьма вероятным может быть и идейное влияние на сообщение «Жития Константина» повествования Книги Исхода о явлении Бога Моисею из неопалимой купины (Исх. 3:2). Тесная связь крещения правителей с их воинскими успехами прослеживается и в дальнейшем, происходит только смена времени и места действия.

Другой широко известный сюжет — крещение Константина после исцеления от проказы — излагается во множестве вариантов в ряде более поздних источников, появившихся не раньше V в. Самое раннее из таких повествований принадлежит монофизитскому епископу Иакову из Сарука в Месопотамии, автору гомилии о крещении Константина. По его мнению, император с детства был поражен проказой на лбу и губах, которую не могли излечить никакие маги и целители. После прихода к власти «халдеи из Вавилона» советуют Константину искупаться в свежей крови младенцев, но предводитель рабов и матери удерживают его от пролития детской крови. Призванный ангелом епископ помазывает крещаемого, после чего с него спадает проказа. Вспыхнувший в купели огонь заставляет императора снять венец, и лишь таким образом он принимает крещение.

Неизвестные подробности той же легенды сообщаются в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. По его сведениям, Константин, будучи кесарем, увидел во сне после поражения звездный крест с надписью: «Сим побеждай». Последовав этому предзнаменованию, он стал превосходить соперников, но по совету своей жены Максимины, дочери Диоклетиана, воздвиг гонение на христиан, «и, предав многих мученической смерти,

сам был поражен слоновой проказой, охватившей все его тело в наказание за дерзновенность. И так как ни ариольские колдуны, ни марсийские врачи не смогли его излечить, то он послал к Трдату (армянскому царю Трдату III Великому — *A. P.*) с просьбой направить к нему волшебников из Персии и Индии; однако и эти не принесли ему никакой пользы. Тогда какие-то жрецы по наущению демонов посоветовали ему зарезать в водоеме множество мальчиков и, выкупавшись в теплой крови, исцелиться. Однако, услышав плач детей и скорбные вопли матерей, он разжалобился и предпочел их спасение своему собственному. За это он удостоивается воздаяния Бога: в сновидении получает повеление апостолов очиститься омовением в животворящей купели через посредство Сильвестра, епископа Рима, который скрывался от его гонений на горе Серапцион. Наставленный им, Константин уверовал, и Бог развеял всех его супостатов». Рассматриваемый источник содержит имя ключевой фигуры последующих нарративов — Папы Сильвестра I (314—336), которому одному в дальнейшем будет приписано обращение императора.

Житие или Деяние Сильвестра (*Vita Silvestri, Actus beati Silvestri*) в целом передает то же предание. Этот источник, появившийся не раньше середины V ст., известен в латинской, греческой, сирийской и армянской версиях. Виновицей гонений на христиан в нем также выступает Максимиана, ошибочно называемая дочерью Диоклетиана. За преследования учеников Христа Константин поражается проказой, и капитолийские жрецы советуют ему искупаться в детской крови. Император отказывается это сделать, и в награду за великодушие явившиеся во сне апостолы Петр и Павел повелевают ему принять крещение от епископа Рима Сильвестра, скрывающегося от гонений на горе Сирапт. Как только прокаженный вошел в купель Латеранского дворца, показался яркий свет. Сведения об исцелении императора от проказы вошли в Книгу понтификов (*Liber Pontificalis*) и в так называемый «Константинов дар» (*Constitutum Constantini, Donatio Constantini*) — знаменитый фальсификат, сочиненный в Папской курии во второй половине VIII в. «Константинов дар» в середине IX в. был включен в Псевдо-Исидоровы Декреталии, а затем в большинство средневековых сборников канонического права. В этом документе от лица самого Константина излагается уже знакомая фабула событий об исцелении в купели. Легенда о крещении первого христианского императора была известна и на Руси, через старославянский перевод хроники Георгия Амартола.

Независимо от фактического несоответствия действительности рассматриваемые тексты позволяют реконструировать стереотипные представления о крещении правителя, широко распространенные в средневековье.

Константин обращается к христианству под воздействием воинской удачи, убежденный в практической эффективности покровительства Христа, крестится после чудесного исцеления. Наконец, в ряде текстов присутствует образ женщины-наставницы — матери императора, Св. Елены, которая находит Крест Господень в Палестине, подавая пример благочестия. Легенды о Константине и его матери Елене получили большую популярность в средневековой Западной Европе. Все эти сюжетные элементы в разной степени отразились и в последующих повествованиях о крещении.

Крещение короля франков Хлодвиг засвидетельствовано письмом современника — Алкима Экдиция Авита, епископа Вьеннского. В своем послании Авит восхваляет Хлодвиг, сумевшего отвергнуть ложь еретиков-ариан и предпочесть православие, сравнивает его с византийским императором (Alcimi Aviti Epist. 46). Хлодвигу, как и позже Владимиру, предстоит выбор веры, и он его совершает, отстаивая ортодоксию в споре с сторонниками арианства. Письмо епископа Никиты Трирского к внучке первого христианнейшего короля Франции Хлодосвинде позволяет узнать о паломничестве ее деда к гробнице Мартина Турского, святого покровителя Галлии и данном им обете незамедлительного крещения (Epist. Austras. 8). Известно, что предводитель франков очень почитал Св. Мартина, уповая на его покровительство в ходе войны с готами (Gregor. Turon. II, 37; Lib. Hist. Franc., 17). Впоследствии история принятия христианства королем обрастает новыми подробностями.

Сюжет о крещении Хлодвиг в «Истории франков» Григория Турского предваряется знаменитым эпизодом с суассонской чашей. Разграбив одну из церквей, франки забрали в качестве добычи «большую чашу удивительной красоты» (Gregor. Turon. II, 27). Епископ разоренного храма — по сообщению Фредегара, Ремигий Реймский — просит короля вернуть священный сосуд, и король соглашается, если чаша войдет в его долю военной добычи (Fredeg. Scholast. III, 16). Происходит символическая встреча крещаемого с будущим крестителем; воин, разрубивший чашу, выступает не только защитником архаических традиций военной демократии и противником королевской власти, но и нарушителем Божьего Промысла, что и предопределяет его гибель.

Не менее значима женитьба Хлодвиг на Клотильде, христианке из бургундского королевского дома. «Книга истории франков» свидетельствует о том, что невеста первоначально воспротивилась брачному предложению, отвечая франкскому послу Аврелиану: «не позволено христианке выходить замуж за язычника». Только угроза войны вынуждает короля Гундобада отдать свою племянницу (Lib. Hist. Franc., 11—12). Как заметил П. М. Бицилли, таким же образом действует и киевский князь Владимир

Святославич в Повести временных лет, угрожая походом на Константинополь в случае, если не прибудет порфирородная Анна. Обе женщины впоследствии сыграли значительную роль в деле обращения своих мужей.

Окончательное принятие христианства королем франков произошло под впечатлением его победы над алеманнами «на пятнадцатом году правления». По сообщениям Григория Турского и Фредегара Схоластика, королева Клотильда (Хродехильда) постоянно увещевала мужа, склоняя его к христианству, однако тот был непреклонен. Клотильда указывает на рукотворность языческих богов, их ничтожество и пороки: «Ваши боги, которых вы почитаете, ничто, ибо они не в состоянии помочь ни себе, ни другим, ведь они сделаны из камня, дерева или из какого-либо металла» (Gregor. Turon. II, 29; Fredeg. Scholast. III, 20).

Подобную реплику древнерусский книжник вкладывает в уста варяга-христианина, убитого толпой язычников в Киеве в 983 г.: «не суть бо бзи на древо . днѣъ есть . а оутро изыгнѣсть не ꙗдаты бо ни пьютъ . ни молваѣтъ но суть дѣлани руками в деревѣ . а Бѣъ есть единъ емоуже служатъ Гръци . и кланяются иже створилъ нбо и землю . [и] звѣздѣъ . и луну . и слнѣце . и члвкъ [и] даль есть ему жѣти на земли . а си бзи что сдѣлаша . сами дѣлани суть». Эта аргументация в обоих случаях оказывается недействительной: язычники не удовлетворяются рациональными разъяснениями и не верят на слово, желая практически проверить силу и мощь христианского Бога. Новый Бог должен проявить себя, показать свое превосходство уже в материальном, посюстороннем мире, на что указывает ответ Хлодвига королеве: «Все сотворено и произошло по воле наших богов, а ваш бог ни в чем не может себя проявить и, что самое главное, не может доказать, что он из рода богов» (Gregor. Turon. II, 29).

Смерть крестившегося по настоянию Клотильды сына, Ингомера, еще более отвращает короля франков от христианства, так как доказывает губительность перехода под покровительство нового Бога. Руководствуясь той же логикой, он ждет гибели и другого крещенного ребенка: «крещенный во имя вашего Христа, он скоро умрет». Только реальное проявление могущества Бога христиан способно убедить Хлодвига, что и происходит в ходе битвы с алеманнами при Тольбиаке. Оказавшись перед угрозой полного поражения, король в безысходности решает обратиться к Богу своей жены. «Если ты даруешь мне победу над моими врагами и я испытаю силу твою, которую испытал, как он утверждает, освященный твоим именем народ, уверую в тебя и крещусь во имя твое. Ибо я призывал своих богов на помощь, но убедился, что они не помогли мне. Вот почему я думаю, что не наделены никакой силой боги, которые не приходят на помощь тем, кто им поклоняется. Тебя теперь призываю, в тебя хочу веровать, только спаси

меня от противников моих» (Gregor. Turon. II, 30). Рассматриваемая молитва показывает привычное языческое, утилитарное восприятие божества. Если Бог поможет одолеть в схватке, значит, на него следует полагаться и нужно отблагодарить его. Христианский Бог оправдывает чаяния франкского короля, после чего он и принимает крещение вместе со всем народом.

Знаменательно уподобление Хлодвигу первому христианскому императору: «Новый Константин подошел к купели, чтобы очиститься от старой проказы» (Gregor. Turon. II, 31). Эта фраза, как и сравнение епископа Ремигия с Сильвестром, указывает на источник, откуда черпал информацию отец французской истории. Таким образом, повествование о крещении Хлодвигу представляет собой дальнейшую трансформацию «Константиновой легенды», применение ее сюжета в новых условиях. Хронисты не называют точную дату этого знаменательного события в истории Западной Европы. Традиционно считается, что Хлодвиг погрузился в купель Реймса в Рождественскую ночь 496 г. Фредегар сообщает о крещении короля с шестью тысячами франков на Пасху (Fredeg. Scholast. III, 21).

Условно выделяемая летописная «Повесть о крещении князя Владимира» также свидетельствует о восприятии русами христианства сквозь призму языческих представлений. В беседе с византийским проповедником князь живо интересуется логикой действий христианского Бога, непохожей на привычные воззрения о Перуне и других божествах киевского пантеона: «что ради сниде Бѣ на землю . и страсть такую приа»; рассмотрев «запону с Судищем Господним» он, разумеется, соглашается, что лучше попасть в рай, нежели в ад: «добро симъ ѿдесную . горе же симъ ѿ шуюю», но не внимает наставлению принять крещение, дабы быть причтенным к праведникам. Миссия Грека Философа закончилась более чем скромным результатом, как и предыдущие посольства от Болгар, Немцев и Жидов Хозарских, потому что никто из них не смог продемонстрировать на деле истину своих слов. На необходимость практической проверки сказанного указывает и ответ бояр и «старцев градских», без одобрения которых Владимир не решается на такой ответственный акт, как перемена веры. «Вѣси княже тако своего никтоже не хулить но хвалить» — замечают они; нужно «испытати гораздо» каждого из богов, взвесить те преимущества, которые дает переход под их покровительство.

«Корсунская легенда» демонстрирует дальнейшее развитие уже известной фабулы. Подобно Константину Великому и Хлодвигу, Владимир принимает решение сделать окончательный выбор в пользу христианства после воинской удачи, захватив Корсунь. Победа в Юго-Западной Таврике, таким образом, становится необходимой предпосылкой дальнейшего крещения, побудительным мотивом для него. И одерживается она, как под-

черкивается в летописных и житийных текстах, не благодаря силе оружия, а посредством Божьего благоволения. По логике древнерусских книжников, именно Бог — через Настаса Корсунянина (варяга Ждберна / Ижберна, по версии Жития особого состава) — указывает осаждавшим способ добиться победы, перекопав водопровод или «путь земляный», по которому в город доставлялись импортируемые из малоазийских фем продукты питания. Этот знак свыше был сразу понят проницательным внуком Ольги: «аще се ся сбудет, и сам ся крещу», — заявляет он, «возрев на небо». Получив дополнительный подарок в виде багрянородной Анны, Владимир тем не менее медлит с исполнением обета, еще «в мале нечто хотя беззаконие сотворити». За это он и наказан слепотой (струпами или «язвой», что, в данном случае, не принципиально), которая проходит лишь в купели крещения. Чудо превращения Савла в Павла совершается еще раз, и облекшийся во Христа варвар, как сообщается в поздних летописных сводах, лобызает супругу: «И увидѣ ясно в лице царицю, и лобза ю, и вѣнца свѣршение бысть, и возлюби а паче меры, бѣ бо любима Богу».

Образ «царицы Анны» как «жены доброй» вписывается в ряд «евангелизирующих королей» Центральной Европы. По своим заслугам в деле обращения мужа, прежнего ревностного язычника, и крещения его страны Анну вполне уместно сравнить с франкской Клотильдой, но если жена Хлодвига была причтена к лику святых, то супруга Владимира не удостоилась такой чести.

Проведенная интерпретация текстов позволяет ответить и на вопрос о месте крещения киевского правителя, разрешив, таким образом, спор «сведущих» и «несведущих», по терминологии составителя Повести временных лет. Разумеется, князь мог познакомиться с новой верой и в Киеве, через посредство служивших в Византии варягов, но такое крещение не только не давало бы никаких политических преимуществ, но и не позволило бы воочию убедиться в истине избранной веры, которую русы подобно другим «варварским» народам мыслили исключительно в категориях материального благополучия. Вполне возможно и предварительное ознакомление Владимира с христианством, его оглашение по типу *prima signatio*, характерного для викингов — вероятные следы этого события прослеживаются в свидетельстве «Саги об Олаве Трюггвасоне», которой, впрочем, большинство исследователей отказывают в исторической достоверности.

Если повествования о крещении Константина Великого, Хлодвига и Владимира Святославича зачастую имеют общую сюжетную канву, то это представляется не столько результатом прямого текстуального влияния рассматриваемых нарративов (как считали историки-позитивисты, в частности, П. М. Бицилли), сколько следствием общих поведенческих

стереотипов, проявляющихся в восприятии христианства властной элитой разных раннесредневековых государств. Безусловно, нельзя отрицать заимствование позднейшей письменной традицией отдельных эпизодов «Константиновой легенды», однако роль этого фактора в восприятии крещального обряда людьми как королевства франков, так и державы Рюриковичей было бы опасно переоценивать. Весьма ценным представляется наблюдение Вяч. Вс. Иванова о том, что «если определенный вид ритуалов отличается формализованным характером, то и тексты, над этими ритуалами надстроенные... имеют четко организованное строение». В изучаемых памятниках можно выделить элементы общей структуры повествования. Сюжетная завязка — первое ознакомление с христианством, посредством «миссионерских» усилий проповедника или «доброй жены», иногда по прямому вмешательству потусторонних сил, гарантирующих свое расположение в случае крещения. Тем не менее герой нарратива откладывает этот решительный шаг, хотя, казалось бы, все способствует правильному выбору. Кульминацией можно считать проявление чуда, кардинально меняющего восприятие новой веры (победа над превосходящими силами врага, внезапное исцеление от недугов). За промедлением в обращении к Богу следует наказание, устраняемое чудесным образом. Развязка повествования наступает, когда герой все же крестится, обеспечивая себе покровительство Бога и прочный успех в дальнейшей жизни.

Помимо чуда, в средневековом восприятии крещение правителя неразрывно связано с воинской победой; при этом война, понимаемая как ритуальное действие, дополняется ритуалом религиозного обращения. С. С. Аверинцев отметил, что раннее христианство было религией личной верности и воинской службы Богу, обладающей повышенной семиотичностью. Сакральный символ трактуется как «знак» свыше, требующий веры, и воинское знамя, требующее верности. Воинская этика неразрывно связана с этикой и обрядом христианства, и (перефразируя польского хрониста Галла Анонима) — меч проповеди всегда соседствует с мечом умерщвления. Именно это обстоятельство, надо полагать, и было решающим стимулом в «выборе веры», совершаемом лидером и его народом. История крещения, понимаемая сквозь призму укоренившихся представлений крещаемых, позволяет понять, где же проходил фронт борьбы между языческой культурой и духом христианства, между восприятием верхушки «интеллектуалов» и чаяниями широких масс «безмолвствующего большинства».

Крещение в богословской трактовке — это таинство смерти греховного человека и его духовного рождения через принятие подвига Христова, однако далеко не все его воспринимали таким образом. Облачение в «одежды

нетления» не означало исчезновения прежних, языческих представлений о характере взаимоотношений между Богом и человеком, той грани, что разделяла сферы сакрального и профанного в сознании и повседневной жизни. Этот противоречивый симбиоз, характерный для всей средневековой культуры, свойственен и повествованиям о крещении Константина Великого и его преемников как на Западе, так и на Востоке Европы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
2. *Алмазов А. И.* История чинопоследований крещения и миропомазания. — Казань, 1884.
3. *Арранц М.* Таинства византийского Евхология // Арранц М. Избранные Труды по литургике. — М., 2003. — Т. 1.
4. *Барсов Н. И., Андреев И. Д.* Крещение // Христианство: энциклопедический словарь / Под ред. С. С. Аверинцева. — М., 1993. — Т. 1.
5. *Бессмертный Ю. Л.* Август 1991 г. глазами московского историка. Судьбы медиевистики в советскую эпоху // Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. А. О. Чубарьян. — М., 2003. — Кн. 1.
6. *Бессмертный Ю. Л.* «Анналы»: переломный этап // Одиссей. Человек в истории. — 1991. Культурно-антропологическая история сегодня. — М., 1991.
7. *Бессмертный Ю. Л.* Другое Средневековье, другая история средневекового рыцарства (материалы к лекции) // Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. А. О. Чубарьян. — М., 2003. — Кн. 1.
8. *Бицилли П. М.* Западное влияние на Руси и Начальная летопись // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. — М., 2006.
9. *Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Предисловие Ж. Ле Гоффа, послесловие А. Я. Гуревича, пер. В. А. Мильчиной. — М., 1998.
10. *Брайчевский М. Ю.* Утверждение христианства на Руси. — К., 1989.
11. *Булгаков С. Н.* Православие. — М., 1991.
12. *Бюрджер А.* От серийной к комплексной истории: генезис исторической антропологии // Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. А. О. Чубарьян. — М., 2003. — Кн. 1.
13. *Васильевский В. Г.* Житие Св. Георгия Амастридского // Васильевский В. Г. Труды. — СПб., 1915. — Вып. 3.
14. *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер. Л. М. Поповой. — М., 1961.
15. *Гётц Х.-В.* Историческая наука и историческое сознание. Тенденции в современной медиевистике (преимущественно в Германии) // Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного / Отв. ред. А. О. Чубарьян. — М., 2003. — Кн. 1.

16. Голубцов А. П. Литургия в первые века христианства // Богословский вестник. — 1913. — Т. 3. — № 10.
17. Григорий Турский. История / Изд. подгот. В. Д. Савукова. — М., 1987.
18. Гузенко С. Психологічний феномен «євангелізуючих королів»: Київська Русь — християнський Захід і Схід // Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти. — К., 2006.
19. Гуревич А. Я. Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового запада. — Екатеринбург, 2005.
20. Гуревич А. Я. «Подводя итоги...» // Одиссей: Человек в истории. — 2000. История в сослагательном наклонении? — М., 2000.
21. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства // Гуревич А. Я. Избранные труды. Средневековый мир. — СПб., 2007.
22. Джаксон Т. Н. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X — первой половины XI в. — М., 2000.
23. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // Одиссей: Человек в истории. — 1991. Культурно-антропологическая история сегодня. — М., 1991.
24. Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического / Ю. М. Могаричев, А. В. Сазанов, Т. Э. Саргсян, С. Б. Сорочан, А. К. Шапошников. — Харьков, 2012. — (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. — Т. 1).
25. Зарин С. М. Катехуменат // Христианство: энциклопедический словарь. — М., 1993. — Т. 1.
26. Иванов Вяч. Вс. Семиотика культуры среди наук о человеке в XXI ст. // Одиссей: Человек в истории. — 2000. История в сослагательном наклонении? — М., 2000.
27. Иоанн Дамаскин. Точное изложение основ православной веры. — К., 2007.
28. История Франции в 3-х тт. / Отв. ред. А. З. Манфред. — М., 1972. — Т. 1.
29. Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Пг., 1920. — Т. 1.
30. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). — М., 1984.
31. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Л., 1926. — Т. 1. — Вып. 1.
32. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. под общ. ред. В. А. Бабинцева. — Екатеринбург, 2005.
33. Летописец Переяславля Суздальского // ПСРЛ. — М., 1995. — Т. 41.
34. Лучицкая С. И., Арнауты Ю. Е. Чудо // Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. — М., 2003.
35. Мень А. В. Таинства церковные // Мень А. В. Библиологический словарь. — М., 2004.
36. Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. — СПб., 2008.
37. Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. Г. Саркисяна. — Ереван, 1990.
38. Об учении 12 апостолов // Ранние Отцы Церкви: Антология. — Брюссель, 1988.

39. Петрухин В. Я. К дохристианским истокам древнерусского княжеского культа // ПОΛΥΤΡΟΠΩΝ. К 70-летию В. Н. Топорова. — М., 1998. — С. 882—892.
40. Петрухин В. Я. Русь и «все языки»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. — М., 2011.
41. Правила православной Церкви / с толкованиями епископа Никодима (Милаша); пер. с сербского И. Пальмова. — М., 2001. — Т. 1.
42. *Продолжатель Феофана*. Жизнеописания византийских царей / Изд. подгот. Я. Н. Любарский. — СПб., 1992.
43. Ричка В. М. Володимир Святий в історичній пам'яті. — К., 2012.
44. Рубцов И. Рассуждение о таинстве крещения. — СПб., 1850.
45. Рыдзевская Е. А. Легенда о князе Владимире в саге об Олаве Трюггвасоне // ТОДРЛ. — 1935. — Вып. 2.
46. Собрание древних литургий восточных и западных. — М., 2007.
47. Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли. — М., 2004.
48. Уваров А. С. Христианская символика. — М., 1908. — Ч. 1.
49. Успенский Ф. Б. Скандинавы-варяги-Русь. Историко-филологические очерки. — М., 2002.
50. Успенский Ф. И. История Византийской империи. Период Македонской династии. — М., 1997.
51. Учение 12 апостолов // ПО. — 1886. — Т. 2.
52. Федосик В. А. Критика богословских концепций сущности христианского катехумената. — Минск, 1983.
53. Франко І. Я. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. Я. Зібрання творів у 50 тт. — К., 1981. — Т. 34.
54. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении князя Владимира. — СПб., 1906.
55. Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. — Oxford, 1948.
56. *Avitus of Vienne*. Selected Letters and Prose / Transl. with an introduction and notes by D. Shanzer and I. Wood. — Liverpool, 2002.
57. Coleman C. Constantine the Great and Christianity. — New York, 1914.
58. Coleman C. The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine. Text and translation into English. — New Haven, 1922.
59. Eastons Bible dictionary. — Sage software Albany, 1996.
60. Fowden G. The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence // JRS. — 1994. — Vol. 84.
61. Frothingham A. L. L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore, pubblicata, tradotta ed annotata // Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. — Roma, 1883. — Serie 3. — Annata 280. — Vol. 8.
62. Fuhrmann H. Das Constitutum Constantini // Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum. Ex MGH separatim editi. — Hannoverae, 1968. — Т. 10.
63. Galla kronika / wyd. A. Bielowski // MPH. — Lwow, 1864. — Т. 1.
64. Garipzanov I., Tolochko O. Introduction: Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks // Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks / Ed. by Ildar Garipzanov and Oleksiy Tolochko. — К., 2011.

65. Kurt G. Clovis. — Tours, 1896.
66. Levillain L. Le bapteme de Clovis // Bibliotheque de l'ecole de chartes. — 1906. — T. 67.
67. Lind J. Varangians in Europe's Eastern and Northern Periphery. The Christianization of North and Eastern Europe c. 950—1050 — A Plea for a Comparative Study // Ennen ja nyt 4/2004 [Online resource]. — Access mode: <http://www.ennenjanyt.net/4-04/lind.html>
68. Melnikova E. A. How Christian Were Vikings Christian? // Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks / Ed. by Ildar Garipzanov and Oleksiy Tolochko. — K., 2011.
69. Petrus Damiani. Vita beati Romualdi / A cura di G. Tabacco. — Roma, 1957.
70. Pohlsander H. A. The Emperor Constantine. — London; New York, 2004.
71. Theophanes Continuatus. Chronographia / Ex recognitione I. Bekkeri // CSHB. — Bonnae, 1838.
72. Wilson A. Biographical models. The Constantinian Period and beyond // Constantine. History, Historiography and Legend / Ed. by S. N. C. Lieu and D. Montserrat. — London; New York, 2002.



Гностическое мироздание
(из книги: Flammarion C. *L'atmosphère: météorologie populaire*. —
Paris, 1888)

ЛЕКЦИЯ 15

О. А. Ручинская

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГНОСТИКОВ И РАННИХ ХРИСТИАН

Для нас важно то общее, что заключено в этих пересказах, а именно: что мы — неосторожная либо преступная оплошность, плод взаимодействия ущербного божества и неблагоприятного материала.

Л. Х. Борхес. Оправдание лже-Василида

Вследствие отсутствия единого кодифицированного гностического учения и сложности отделения его от раннего христианства, задача проведения параллелей между морально-этическими нормами гностиков и ранних христиан значительно усложняется. Поэтому мы остановимся на наиболее важных моментах, в большей или меньшей степени характерных большинству гностических сект, и сравним их с воззрениями ранних христиан¹.

Представления о Добре и Зле, Грехе и Добродетели, морали и этике гностиками и ранними христианами рассматривались в разном ключе, что связано с особенностями их мировоззрения. Для христиан мир создан благим Богом, и он же определяет те нормы, которые открывают перед человеком путь к спасению, путь к вечной жизни, путь в Царство Божие. Для гностиков — мир, в котором живет человек, является лишь жалким слепком реального (идеального) мира, созданного благим Богом («...это Бог истинный и Отец всего, Дух незримый, кто надо всем, кто в нерушимости, кто в све-

¹ Проблеме проведения параллелей между мировоззрениями ранних христиан и гностиков нами была подготовлена специальная статья [Ручинская О. А. Гностицизм II—III вв. н. э. и раннее христианство // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллин-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. — Харьков: Майдан, 2013. — С. 66—83], в данной лекции мы остановимся исключительно на морально-этической стороне вопроса.

те чистом...») (Tractatus Tripartitus, NH, I, 5). Наш же мир является плодом ошибки и создан злым демиургом (Апокриф Иоанна, 10—13). Следовать его заветам, в этом случае, означает идти по пути зла. Христиане считают мир падшим и, как следствие, возникает идея преображения мира (моральные заповеди). Гностики воспринимают мир злым изначально и не видят задачи его преображения. В этой связи освещение морально-этических взглядов гностиков (гностического этоса) приобретает особый интерес.

Изначально остановимся на основных положениях морально-этического учения ранних христиан. Христианская церковь, в отличие от гностического учения придавала добродетели человека огромное значение. Первохристианство, начавшее свой путь как иудеохристианство, усвоило многие элементы ветхозаветного Закона. Со временем от него остались лишь некоторые моральные правила поведения: почитай отца твоего и мать твою; не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не производи ложного свидетельства; не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни вола его, ничего, что у ближнего твоего (Исход, XX, 12—17). Эти заповеди Моисея были развиты и дополнены в рамках морали и этики раннехристианского учения. Христианство восприняло извечную в религиозной мысли идею посмертного воздаяния, обусловившую этико-моральные предписания ранних христиан. Христиан объединяла вера в искупительную жертву Иисуса Христа, который пострадал за грехи людей и воскрес, обещая тем самым спасение для всех уверовавших в него. В раннем христианстве распространяется идея нравственного совершенства, любви к ближнему (любви ко всем людям вместо любви к «братьям» по крови), заповедь прощения, вместо заповеди возмездия, терпимость к нехристианскому миру (Матфей 5, 38—39, 44; 1 Коринф. 5, 10). Злободневной для христиан была проблема плотской любви. В первом послании к Коринфянам говорится: «хорошо человеку не касаться женщины... но во избежание блуда каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа» (1 Коринф. 5, 1—2). Основной моральной заповедью христиан становится заповедь любви и всепрощения. Достаточно обратить внимание на следующие слова, которые принадлежат апостолу Павлу: «Бог есть Любовь». В первом послании к Коринфянам он говорит: «Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине» (1 Кор. 13, 4—6). С раннехристианских позиций, если ты хочешь научиться любить, то старайся следовать путям, предначертанным Апостолом, и тогда ты можешь надеяться, что Любовь, как благодатный дар, посетит тебя. Попытка познания Любви, с точки зрения христианской идеологии, это попытка покушения

на апофатическую тайну Божества. По св. Иоанну Лествичнику, на последней, тридцатой, ступени своего восхождения по духовной лестнице постижения истины приблизившегося к тайне любви, «кто хочет говорить о любви Божией, тот покусается говорить о самом Боге; простирать же слово о боге погрешительно и опасно для невнимательных».

И христиане, и гностики рассматривали материю как зло. Но у христиан на первый план выдвигался первородный грех и необходимость особой богочеловеческой акции со стороны божества для спасения людей, т. е. для спасения материи путем очищения ее от зла и греха. Для гностиков же материя — всецело зло, материальна также и душа — псюхе, а следовательно и она не может способствовать идее спасения, так как в ней много от Демииурга, следовательно, в ней много зла. Гностики считали, что зло должно бесследно погибнуть. Ранние христиане считали, что материя находится во зле, но сама по себе злом не является. Поэтому она спасется через посредство богочеловека Христа, а не исчезнет целиком, как у гностиков. С точки зрения христиан, согрешил первочеловек, а у гностиков — сам Творец еще до появления материи. Христианство учит о воскресении всех мертвых. Гностики же не предполагали спасения в собственном теле, они видели спасение в приобщении к гносису, что было своего рода озарением, принесшим понимание об истинном устройстве мира.

Следует подчеркнуть, что одна из основных причин живучести гностических идей состоит в том, что гностицизм в многообразии своих проявлений являлся весьма гибкой мировоззренческой системой, не заключенной в строгие догматические рамки. Вследствие этого наблюдается и разнообразие морально-этических устоев гностических сект. Среди них можно выделить два основных направления, известных по работам христианских ересиологов, в особенности Епифания: аскетическое и либертинистское. Наиболее ярко эти две крайности гностической морали выразились в либертинизме Карпократа (обладая пневмой, можно не заботиться о делах плоти, предаваясь разврату и чревоугодию) и аскетизме Маркиона (не участвовать в делах плоти, чтобы выйти из-под власти архонтов и князя мира сего). Некоторые исследователи видят в гностической этике преимущественно либертинизм, другие напротив считают, что либертинизм не практиковался гностиками, а был сфабрикован ересиологами. Следует признать, что нападки Епифания на гностиков не всегда справедливы, что стало очевидным с открытием гностической библиотеки в Наг Хаммади. Тексты из Наг Хаммади отличаются аскетическим характером, заставляя по-новому взглянуть на гностический этос и его направления.

Гностики делили людей на духовных (τὸ πνεῦμα — дух, жизнь) уже по своей природе, душевных (ἡ ψυχή — душа), способных достичь относи-

тельного совершенства с помощью деяний и телесных (τὸ σῶμα — тело), самой природой обреченных на жертву чувственным влечениям. Основной задачей нравственной жизни человека, с точки зрения гностического мировоззрения, было освобождение духа из уз материи, умерщвление плоти. Это могло быть достигнуто двумя путями. Либо жестким ограничением соприкосновения с материей, а, следовательно, ведение аскетического образа жизни, что было наиболее характерно людям душевным. В данном случае материя воспринималась как злая сила. Либо второй вариант умерщвления плоти — посредством злоупотребления ею, т. е. либертизм, характерный духовным людям, идущим по пути гносиса. Материя здесь воспринималась как нечто неопределенное, безразличное. Человек для гностиков — существо, состоящее из множества мало совместимых элементов, это конструктор, сложенный из противоречий, и чем скорее эти противоречия разрешатся, тем будет лучше для всех.

Смерть телесная — желанна, это путь к спасению души. Смерть души — опасна для мироздания, ее причина в неведении. В евангелии от Филиппа говорится: «Незнание есть мать дурного для нас, незнание служит смерти. Те, кто происходят от незнания, не существовали, и не существуют, и не будут существовать» (Фп., 123). Гносис — уничтожает смерть, позволяет человеку подняться над собой и достичь одного уровня с Христом. Но здесь опять можно увидеть различия в гностических подходах. Маркион считал, что Иисус Христос принес царство благодати вместо царства демиурга. Люди должны войти в него посредством отречения от материи, т. е. отказом от брака, от земных удобств. Маркион подчеркивал, что бог спасает только дух человека, рассчитывать же на воскресение плоти не приходится. Он придерживался крайнего аскетизма, причины которого выражены в Строматах Климента Александрийского. «Плотин, по правде сказать, потом еще пифагорейцы держались именно этого мнения. Они говорят, что человеческая природа нехороша, что и материал, из коего она создана, тоже скверный, хотя и вышел он из рук Создателя правосудного (т. е. Демиурга, Князя мира). Потому то де они и отказываются населять мир, создание творца и утверждают, что нужно воздерживаться от брака, хвастаясь открыто, что они сопротивляются своему Творцу и стремятся к существу благу, которое их призвало, которое состоит их Богом... И дабы ничего не оставить в сем мире, что напоминало бы их, они соблюдают воздержание, не из почтения перед Ним, а из мести Создателю и дабы ничем не пользоваться из того, что сотворено им...» (Strom. III, 3, 3). Климент приводит изречение еще одного гностика Гераклита: «Рожденные жить, они обречены на смерть, да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть» (Strom. I, 11, 14, 1).

В современных исследованиях высказывается точка зрения, что отказ многих гностиков от рождения детей и брака связан с их принципиальным антииудаизмом, негативным отношением к еврейскому Закону, к Демиургу [2]. Подтверждение этому можно найти и в текстах из библиотеки Наг Хаммади. В «Свидетельстве Истины» говорится: «...Закон повелевает брать мужа, брать жену и рожать, становиться многочисленными как морской песок, страсть же, которая приводит их в восторг, удерживает души тех, кто рождены в этом мире, и тех, кто оскверняет, и тех, кого оскверняют, чтобы закон был оправдан через них...» (NH, IX, 29, 22—30, 11).

К аскетическому направлению следует отнести последователей Севера. Они полностью отказываются от употребления вина, так как вино затуманивает разум человека, иногда вызывает сексуальное желание, иногда приводит в неистовство и вызывает ярость (Panaг. XLV, 2, 1). Аскетичность учения Севера (энкратизм) проявляется и в отказе от вступления в брак. Они утверждают, что женщина — тоже дело рук Сатаны..., поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. Но и мужчина также наполовину происходит от Бога, а наполовину от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана Богом, а та, что ниже пупка — злой силой. Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой низшей части (Panaг. XLV, 4, 1). Рассуждения о злой природе вина встречаются и в текстах из Наг Хаммади, например, в тексте «О сотворении мира». В нем говорится: «После Эроса того, лоза виноградная произросла из крови, которая была пролита на землю, поэтому пьющие ее возбуждают в себе страсть к соитию» (NH, II, 5). В «Апокалипсисе Баруха» сообщается: «Слушай, Барух, первое дерево — лоза. Это дерево греховной плоти, которую Сатанаил излил на Еву и Адама. И за это Бог проклял лозу... Дерево несет в себе и зло ... ибо люди пьют помногу вина... из-за вина брат восстает на брата, а отец на сына, оно ведет к разбою, прелюбодеянию и блуду».

Гностические тексты показывают, что далеко не все гностики отказывались от полного общения с материальным миром, или наоборот, вели аморальный (с точки зрения ортодоксии) образ жизни. Особое положение в этическом плане занимает система Василида, являясь разновидностью умеренного аскетизма. Василид, по словам Иринея Лионского, учил, что Христос явился к людям в виде простого человека (Иисуса), но сам оставался бестелесным, поэтому он смог избежать крестных мук, а следовательно, не было искупительной жертвы Христа за грехи людей. Вместо него страдает некий Симон Киренейский, однако всем кажется, что это сам Христос, а он же, тем временем, возносится к Отцу всех эонов. Те, кто знает это, освобождаются от власти создателей нижнего мира, а те,

кто верует в Христа распятого, продолжают пребывать рабами демиургов (Iren., I, 24, 4).

У Василида есть оригинальное учение о «прилипающих страстях», упоминаемое Климентом Александрийским. «...Последователи Василида считают, что страсти прилипают к душе. Некие духи первыми пристаю́т к разумной душе, смущая ее и беспокоя ее, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи «волка», «обезьяны», «льва» и «козла». Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным... И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним...» (Strom. II, 113, 1). Сын Василида Исидор уточняет: «Если мы покажем, что душа не проста и что прилепившееся к ней заставляет ее испытывать дурные страсти, то даже самые дурные люди получают отличный способ самооправдания. «Нас заставили, — скажут они, — нас вели насильно, мы поступали против своей воли...». Они найдут себе оправдание в этом аргументе, даже если сами и по своей инициативе поступали зло и не противостояли дурному влиянию». «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас» (Strom. II, 114, 1). Таким образом, Исидор указывает на необходимость противостояния внутреннему злу, а, следовательно, отражает стремление к нравственному совершенствованию.

В духе умеренного аскетизма проявляется и учение Василида о браке. «Когда апостолы спросили господина, не лучше ли не жениться вовсе, то он им ответил, что не всякий способен выполнять этот завет, поскольку некоторые являются евнухами от рождения, некоторые — же в силу необходимости» (Strom. III, 1, 1—3). «Лучше жениться, чем гореть ... и день и ночь противостоять желаниям, в страхе нарушить воздержание» (Strom. III, 2). «Если же по причине молодости, бедности или земных наклонностей, ты откажешься выполнять завет и женишься, брат не отвернется от тебя... Если же он отвернулся, скажи ему: «Брат, дай мне руку, помоги не грешить» (Strom. III, 2, 5). Данный отрывок напоминает отрывки из Библии о безбрачии (Мф. 19: 10—12) и браке (1 Кор. 7: 1—8). Указание на стремление не грешить является здесь главным. Большой аскетизм проявляется в отрывке из Василида, в котором он говорит, что он странник и чужак на этой земле (Strom. IV, 165, 3). Василид полагает, что избранные являются странниками в мире и имеют внеземное происхождение. Они отказываются от мира ради духовного совершенства.

К умеренному аскетизму можно отнести и учение знаменитого гностика Валентина. Он также говорит о прилепившихся [духах], которые

засоряют сердце. И «только после того, как Отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно просветится и наполнится светом...» (Strom. II, 114, 3—6). Валентин выдвигает идею «духовного брака», который иногда, впрочем, мог нарушаться: «А иные, сначала, обещаясь жить с ними честно, как с сестрами, с течением времени обличали себя, когда сестра делалась беременной от мнимого брата» (Strom. III, 1, 1).

Гностическое направление, получившее название «либертинизм» связано с аморальным поведением, сексуальной и прочей распущенностью у ранних христиан, относящихся к гностическим сектам. Первым известным гностиком, обвиненном в либертинизме, является одна из самых загадочных фигур в историческом гностицизме — Симон Маг (Симон Волхв, Симон Гиттонский). Гностический этос в учении Симона Мага реализуется через систему религиозно-этических категорий: зависть, зло, свобода, справедливость, спасение, познание (гносис), благодать (милость). Специфика гностического этоса выражается в особом осмыслении данных категорий. Зависть и зло присущи миру, их появление вызвано незнанием. Избавление от зла (а не от мира) достигается через благо познания (гносис). Средством для достижения гносиса у симониан, также как и у других гностиков этого направления, например, николаитов, было распутство. Климент Александрийский, описывая последователей Николая, отмечает, что удовольствие не является для них целью. Главное — «злоупотребление плотью», т. е. избавление от зла плоти ради блага духа (Strom. III, 4, 25—26). К либертинистам христианские апологеты относят также сифиан — последователей библейского Сифа, ведущих от него свой род; каинитов — почитавших библейского Каина и оправдывающих предательство Иуды; последователей Карпократа, для которых главным является свобода (вседозволенность) и «природное» состояние человека.

Наиболее радикальная форма либертинизма, по словам Епифания, нашла отражение в гностической секте ворворитов (Papa. XXVI). Названы они так от греческого слова ὁ βόρβωρος (грязь, навоз, нечистота), поскольку якобы использовали нечистоты в своих обрядах и почитали культ семени. Епифаний описывает безнравственный характер учения ворворитов и попытку сектанток соблазнить («спасти») его. «Эти женщины были очаровательны внешне, но внутри них обитало дьявольское безобразие» и только «...всемиловитый Бог спас меня от их непотребств». Главной задачей культа ворворитов, осуществлявшейся через нарушение всех возможных табу, было достижение свободы и спасения от власти демиурга (Саваофа). «...Саваоф выглядит, как говорят одни, как осел, другие же сравнивают его со свиньей, поэтому евреи и не едят свинину ... покидая этот мир, души пролетают мимо этого архонта, и те, которые не обладают «знанием» и не

«полны», не могут его миновать...» (Panar. 10, 6—8). «Однако тот, кто в течение своей жизни собрал достаточно семени и менструальной крови, здесь более не задерживается и, пролетая мимо архонта, испражняется на него и взлетает в небо, где его уже ожидает его мать Барберо или Барбело...» (Panar. 10, 9). «...Гностики собираются на любовные пиры. Там, после того как насытятся, они совокупаются между собой и друг с другом. Причем извергаемое семя они собирают и используют в своих ритуалах, говоря, что это плоть Христова. Точно также они поступают и с менструальной кровью, используя ее в качестве крови Христовой...» (Panar. 4, 1—8; 11, 1). Следует подчеркнуть, что либертинистская культовая практика, которая нарушала все запреты и табу, фактически поясняла, как чисто технически следует спастись от власти архонтов.

Таким образом, ранние христиане считали мир падшим, отсюда возникла идея преображения мира и соответствующие моральные заповеди, гностики же считали мир злым изначально и поэтому не видели задачи его преображения. Согласно учению гностиков, люди содержали в себе искру истинной божественности, не принадлежащей этому низшему творению, но вынужденную перерождаться в этом мире до момента искупления гносисом. Гностическая религия характеризовалась полным презрением к этому миру и к телу. Античные источники свидетельствуют, что это презрение в одних группах доходило до полного аскетизма, а в других — до такой же полной распущенности. Моральные законы в данном случае выступали в качестве ловушки, созданной Демиургом. Некоторые гностики учили, что духовную свободу можно продемонстрировать, нарушая как можно больше этих законов. Во многом, именно несогласованность морально-этических взглядов гностиков и первохристиан способствовала отходу раннего христианства от иудейской традиции.

Следует также подчеркнуть, что наше представление о гностических практиках до сих пор основывается на свидетельствах ересиологов, хотя такое представление противоречит текстам из Наг Хаммади. В соответствии с этим, гностицизм рассматривается как религия бунта, направленная против существующих социальных норм. Такое представление о гностиках возникло на основе отдельных интерпретаций ими иудео-христианского писания. Например, змея в эдемском саду они рассматривали с положительной точки зрения, а на Яхве, воспринимаемого в качестве Демиурга, смотрели с отрицательной точки зрения. Но эти примеры толкования гностиками писания не указывают на их бунт против общества. В действительности, люди, которых мы называем гностиками, интерпретировали иудео-христианские идеи о божественности, находясь в гармонии с античным обществом, в котором они жили. Они не отказывались от почитания культа

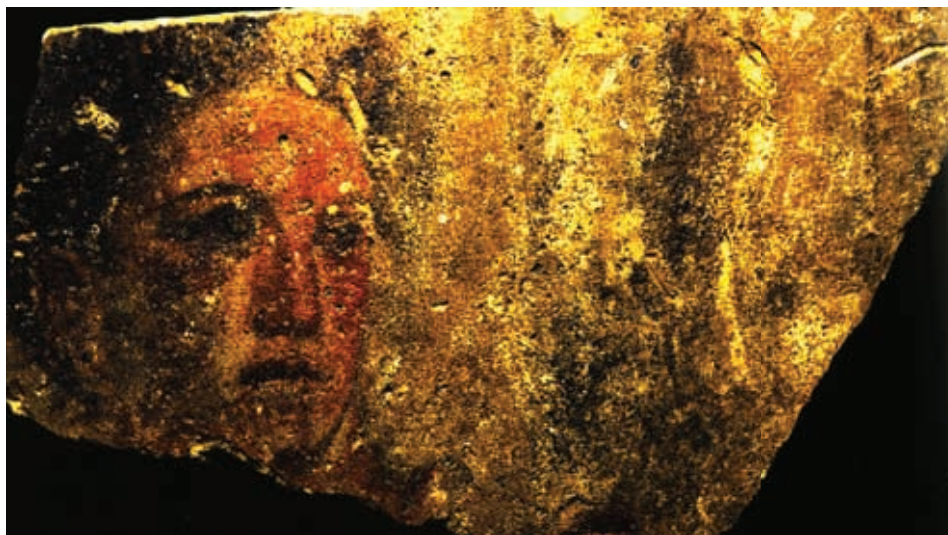
императора, посещали гладиаторские бои и травли животных, ориентировались на нравственные устои, характерные типично римскому социуму. Во многом благодаря этому, гностические школы и секты получили столь широкое распространение в пределах Римской империи в первые века н. э. Современное представление о том, что гностики были асоциальными элементами, навязано ересиологами, стремившимися изобразить гностиков бунтарями против ортодоксии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Апокриф Иоанна* // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. — М., 1998. — С. 197—218.
2. *Афонасин Е. В.* Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. — СПб., 2002.
3. *Афонасин Е. В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. — СПб., 2008.
4. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. — СПб., 1910 — Т. 1, 2.
5. *Гарнак А.* История догматов // Раннее христианство.— М., 2001. — Т. 2. — С. 37—142.
6. *Гусейнов А. А.* Античная этика. — М., 2003.
7. *Дьяков А. В.* Гностицизм и русская философия. Опыт историко-философского анализа. — М., 2003.
8. *Зелинский Ф. Ф.* Из истории идей. — СПб., 1905. — Т. 3: Соперники христианства.
9. *Йонас Г.* Гностицизм. — СПб., 1998.
10. *Карсавин Л. П.* О добре и зле // Малые сочинения. — СПб., 1994. — С. 250—283.
11. *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. — М., 2007.
12. *Козырев А. П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. — 1995. — № 7. — С. 59—78.
13. *Милославский П.* Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. — Казань, 1873.
14. *Назаров В. Н.* Введение в теологию. — М., 2004.
15. *Оренбург М. Ю.* Гностический миф. Реконструкция и интерпретация. — М., 2013.
16. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви: до разделения Церквей — 1054 г. — М., 2005.
17. *Преподобного отца нашего Иоанна игумена синайской горы Лествица...* — Сергиев Посад, 1908.
18. *Раннехристианские* апологеты II—IV веков. Переводы и исследования. — М., 2000.
19. *Ручинская О. А.* Гностицизм II—III вв. н. э. и раннее христианство // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. — Харьков, 2013. — С. 66—83.

20. *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. — М., 1981.
21. *Свенцицкая И. С., Скогорев А. П.* Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях христовых. — М., 1999.
22. *Соловьев В. С.* Гностицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб., 1893. — Т. 8А.
23. *Стефанов П., архим.* Ялдаваот. История и учение на гностическата религия. — София, 2008.
24. *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. — М., 1979.
25. *Трофимова М. К.* Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // ВДИ. — 1990. — № 4.
26. *Трофимова М. К.* «Пистис Софии». 4-я часть // ВДИ. — 1999. — № 4; 2000. — № 1.
27. *Трубецкой С. Н.* Начатки гностицизма // Гностики или о лжеименном знании. — К., 1996. — С. 34—92.
28. *Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства в Египте: на материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. — М., 1997.
29. *Четверухин А. С.* Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. — СПб., 2004.
30. *Юлихер А.* Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство. — М., 2001. — Т. 1. — С. 261—263.
31. *Clemens Alexandrinus.* Extraits de Theodote / Ed. F. Sagnard. — Paris, 1970.
32. *Der Johanneskommentar* // Origenes Werke / Ed. E. Preuschen. — Leipzig, 1903. — Vol. 4.
33. *Edwards M. J.* Neglected Texts in the Study of Gnosticism // The Journal of Theological Studies. — 1990. — № 41. — P. 26—50.
34. *Epistula Apostolorum* // Apocryphal New Testament. — 1993. — № 35. — P. 555—589.
35. *Gero S.* With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity // Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity / Ed. C. W. Hedrick and R. Hodgson. — Peabody, 1986. — P. 287—307.
36. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts* / Ed. W. Foester. — Oxford, 1972. — Vol. 1—2.
37. *Harnack A.* History of Dogma. — Boston, 1901. — Vol. 1.
38. *Hermetica.* Corpus Hermeticum / Ed. A. D. Nock et A. J. Festugiere. — Paris, 1960. — Vol. 1—4.
39. *Hippolytus.* Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Markovich. — Berlin, 1986.
40. *Hoeller S. A.* Gnosticism. New light on the Ancient Tradition of Inner Knowing. — Wheaton, 2002.
41. *Howe L. T.* Plotinus and the Gnostics // The Second Century Journal. — 1992. — № 9. — P. 57—71.
42. *Igal J.* The Gnostics and the Ancient Philosophy in Plotinus // Neoplatonism and Early Christian Thought. — London, 1981. — P. 138—149.
43. *Irenee de Lyon.* Contre les heresies / Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau. — Paris, 1979. — Vol. 1—2.
44. *Iustinus.* Iustini Martyris. Apologiae pro christianis / Ed. M. Marcovich. — Berlin, 1994.

45. *Layton B.* The Gnostic Scriptures. — New York, 1987.
46. *Layton B.* The Rediscovery of Gnosticism. — Leiden, 1980. — Vol. 1: The School of Valentinus; Vol. 2: Sethian Gnosticism.
47. *Logan A.* Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. — Edinburgh, 1996.
48. *Markschies C.* Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School // The Nag Hammadi Library after Fifty Years. — Leiden, 1997. — P. 401–438.
49. *Origen.* Gegen Celsus / Ed. P. Koetschau. — Leipzig, 1899.
50. *Pearson B. A.* Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. — Minneapolis, 1990.
51. *Pistis Sophia* // The Nag Hammadi Studies / Ed. C. Schmidt, transl. V. Macdermot. — Leiden, 1978. — P. 225–239.
52. *Quispel G.* The Original Doctrine of Valentinus // Vigiliae Christianae. — 1947. — № 1. — P. 43–73.
53. *Rudolph K.* Gnosis. — San Francisco, 1977. — P. 28–29.
54. *Tertullian.* Opera / Ed. A. Reiferscheid, G. Wissowa, A. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart, Ph. Borleffs. — Vienna, 1890–1957. — Vol. 1–4.
55. *Tertullien.* Contre les Valentiniens / Ed. J.-C. Fredouille. — Paris, 1980.
56. *Testi gnostici* in lingua greca e latina / Ed. M. Simonetti. — Roma, 1993.
57. *The Coptic Gnostic Library* / Ed. J. M. Robinson. — Leiden, 1975–1995. — Vol. 1–14.
58. *The Gnostic Scriptures* / Ed. B. Layton. — N. Y., 1987.
59. *The Nag Hammadi Library in English* / Ed. J. M. Robinson. — San Francisco, 1977.
60. *The Panarion* of Epiphanius of Salamis / Transl. F. Williams. — Leiden, 1987.
61. *Theodoret* of Cyros. Eranistes / Ed. G. H. Ettlinger. — Oxford, 1975.
62. *Theodorus* Bar Koni. Liber Scholiorum // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium / Ed. A. Scher. — Leuven, 1960. — Vol. 180.
63. *Turner J. D.* Ritual in Gnosticism // Society of Biblical Literature Seminar Papers. — University Of Nebraska-Lincoln, 1994. — P. 136–181.
64. *Williams M. A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. — Princeton, 1996.
65. *Wisse F.* The Nag Hammadi Library and the Heresiologists // Vigiliae Christianae. — 1971. — № 25. — P. 205–223.



*Изображение юноши
(внутренняя стена большого наиска (Херсонес, IV—III вв. до н. э.))*

ЛЕКЦИЯ 16

Н. О. Супрун

КЛАДБИЩЕ ХЕРСОНЕСА-ХЕРСОНА: к вопросу о реконструкции религиозного мировоззрения

Привыкай думать, что смерть для нас ничто:
ведь все и хорошее, и дурное заключается в ощущении,
а смерть есть лишение ощущений...
Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого
отношения; когда мы есть, то смерти еще нет,
а когда смерть наступает, то уже нет нас.

Эпикур

Истинная смерть внутри — в сердце, и она сокровенна;
ею умирает внутренний человек.
Посему, если кто перешел от смерти к жизни сокровенной,
то он истинно вовеки живет и не умирает.
Даже, если тела таковых и разрушаются на время,
то снова будут воскрешены во славе, потому что освящены.

Макарий Египетский

Археология, занимающаяся прошлым, востребована современно-
стью как один из источников самопознания культуры. Многолет-
ние раскопки Херсонеса убеждают в особом значении кладбища для ре-
конструкции мировоззренческих констант.

Следует понимать, что действия, разворачивавшиеся на некрополе —
кладбище не допускали ничего случайного и поэтому любой артефакт,
преднамеренное использование которого не вызывает сомнения, следует
рассматривать как необходимый элемент системы. Таким образом, речь
пойдет не о реконструкции и описании локального погребального обряда
как системы, состоящей из некоторого количества предписанных тради-
цией действий, а о том, что кладбище — репрезентативное выражение спо-
соба мировосприятия херсонеситов.

Херсонес Таврический. Непосредственная задача погребально-поминального обряда — обеспечение перехода умершего из одного мира в другой. Предки и покойные не делаются объектом религиозного почитания в собственном смысле слова. Однако живые, безусловно, заинтересованы в том, чтобы усопшие были к ним хорошо расположены. Чтобы обеспечить себе их благоволение еще первобытные люди прибегали к умиловительным обрядам, установленным традицией, пользующейся неизменным уважением, в частности пускали в ход приношение жертв и даров.

Не считая этого, условия, в которых они живут, ничем существенно не отличаются от тех, в которых они жили. Покойные имеют те же потребности. Не способные удовлетворить их самостоятельно, они в силу этого зависят от живых, подобно тому как живые, в свою очередь, зависят от них. Следовательно, покойные вынуждены рассчитывать на потомков, и в зависимости от того, оправдались их ожидания или нет, меняется и их расположение по отношению к живущим. Человек, который навлек на себя их неудовольствие, обречен жить в постоянной тревоге.

Предположим, что похороны совершены по установленному обряду. Усопший устроился в том мире, где ему придется жить впредь. Какие же отношения устанавливаются между ним и его живыми родственниками?

Наиболее отчетливо выступающей и вместе с тем самой устойчивой чертой этих отношений продолжает оставаться внушаемый покойными страх. Необходимо выполнить все полагающиеся приготовления к погребальному празднеству, иначе усопший рассердится.

Итак, согласно греческим представлениям о загробной жизни, обол, являвшийся необходимой составляющей погребального инвентаря, предназначался для перевозчика душ Харона. Монеты, как форму «бескровной жертвы», заранее вкладывали умершему под язык или в левую руку. Если же у души усопшего не окажется денег и Харон не захочет взять ее в свою лодку, то она обречена блуждать по берегу подземной реки, ожидая, пока живые не осуществят хотя бы символическое захоронение.

Значительное место в воззрениях жителей Херсонеса первых веков имели различные верования, уходившие своими корнями в далекое прошлое. Эти верования теснейшим образом переплетались с развитой системой политеизма и дополняли существовавшие в эту эпоху представления о богах и мифологических героях. Наличие таких древних верований хорошо прослеживается в погребальном обряде, где заметны анимистические воззрения херсонеситов, а также их представления о царстве мертвых. Сам обряд захоронения указывает на боязнь злых духов, которые, согласно этим воззрениям, преследовали живых и мертвых, что нашло отражение в по-

гребальной церемонии и инвентаре, сопровождавшем умершего, а также в виде разнообразных амулетов, талисманов и оберегов, предназначавшихся для отращения злых сил и духов. Особенно широко для этой цели использовались: колокольчики, клыки и зубы животных, антропоморфные и зооморфные подвески, миниатюрные топоровидные подвески. С этими верованиями связаны найденные в захоронениях херсонесского некрополя фигурки Бэса, Гарпократа, патеков, львов, скарабеев и других изображений из египетского фаянса. О том, что подвески из египетского фаянса служили апотропеями, могут свидетельствовать статистические данные об их распространении, приводимые Е. А. Алексеевой. Они показывают, что большая часть подвесок найдена в детских захоронениях, тогда как общее количество погребений с этими подвесками не превышает 20,4 %. Наличие же в погребениях большого количества амулетов и апотропеев, с одной стороны, свидетельствует о существенных изменениях в области идеологии, а, с другой, — отражает прогрессирующий кризис античной идеологии.

Верили херсонеситы и в то, что охранять усопшего можно при помощи амулетницы, поместив туда заклинание. Такие амулетницы в виде запаянных цилиндров из золота и цветных металлов довольно частая находка в могилах некрополя. Следовательно, жители города верили в сверхъестественную силу всех этих предметов, что указывает на сохранение пережитков фетишизма.

Имели место быть и верования, связанные с магией, о чем могут свидетельствовать соответствующие изображения на кружке, изготовленном из стенки керамического сосуда, обнаруженном в северном районе города. В античной Греции магия осуждалась и порицалась. Рост же ее популярности в Херсонесе связан с изменениями в идеологии, главным образом, с распространением в среде жителей восточных религиозных синкретичных течений, в которых значительное место занимала вера в сверхъестественные силы.

Можно заключить, что в числе погребальных традиций в Херсонесе существовал и обычай класть в гробницы, быть может менее состоятельных граждан, плитки с именем погребенного и его отца. Это подтверждается, хотя и в другой форме, именами, вырезанными на каменном гробике, наполненном жженными костями и находившимся в нише склепа (№ 23) и именами, нацарапанными на многих глиняных урнах со жженными костями.

Что касается немаловажной роли огня в религиозной жизни, связи святильников с представлениями о потустороннем мире и хтоническими культами, то этот факт подтверждается не только их количественным увеличением в погребениях, или рядом с ними, а также в домашних святилищах.

В них, по всей видимости, отправлялись хтонические культы или приносились жертвы душам предков, которые также рассматривались в качестве хтонических божеств.

Интересным, на наш взгляд, представляется мнение, что огонь есть родящее начало. Среди ритуалов, сопровождавших новое «рождение», важное место отводилось обрядам очищения. Один из них — очищение огнем. В Херсонесе была обнаружена подстилка из угля и золы, в том числе и под погребенным способом ингумации. С. Ф. Стрежелецкий в 1945 г. проследил целый ряд таких захоронений. В грунтовых могилах были найдены и кости, очевидно, жертвенных животных: овцы или козы, коровы, птичьи кости, кости камбалы, остатки краба. Датируются такие захоронения вт. пол. IV — пер. пол. III вв. до н. э.

Распространение среди жителей города новых суеверий, что объясняется расширением торговых связей с восточным Средиземноморьем, Малой Азией, Подунавьем и варварским населением Крыма, к которому продукция античного ремесленного производства попадала через Херсонес.

Существовал и обычай закрывать глаза и рот усопшего золотыми листиками с грубыми, выдавленными очертаниями глаза и разреза рта. Размеры листиков корректировались с возрастом покойного. Иногда вместо наглазников и нагубников лицо усопшего накрывали маской из золотой фольги, видимо, опасаясь его души.

Имеются также немногочисленные находки венков из листочков золотой фольги, которые надевали покойному на голову. Венки из таких пластинок существовали в течение всей античной эпохи, а, следовательно, этот обычай был принесен из метрополии. Делались венки из золотых листиков, по форме напоминающих листья сельдерея, то есть их прототипом послужили листья этого растения, а значит, в более бедных семьях усопшему, вероятно, надевали венок из сельдерея. Такое ювелирное изделие, по всей видимости, символизировало окончание «состязания с жизнью».

Говоря о значимости любого элемента погребального комплекса, можно предполагать, что он несет часть информации. Это может быть и семантический анализ погребального сооружения.

Возведению погребального сооружения отводилось значительное место в погребальном культе. Оно становилось отражением представлений о месте пребывания души после смерти. Погребальные сооружения, как правило, развивались в тесной связи с архитектурой жилых и культовых зданий. Конструкция и размеры подземного жилья, по аналогии с земным, в значительной степени зависели от социального положения усопшего и благосостояния его родственников, на обязанности которых лежало устройство погребения.

Предметом мировоззренческо-религиозной интерпретации нередко является и положение погребенного тела, если костяк сохранился в анатомическом порядке.

Рассматривая весь комплекс погребального инвентаря можно заключить что прижизненные функции утитарных предметов, включенных в погребально-поминальный обряд, делали их медиаторами между земным и хтоническим мирами, они выполняли непосредственную цель: смерть ради жизни.

Византийский Херсон. Все религии имеют множество ритуалов и церемоний, возникших в глубокой древности. Это — жертвоприношения и богослужения, заклинания и молитвы, окуривания и омовения, которые вместе с праздниками и постами образуют религиозный культ, т. е. служение духам или богам.

Христианский культ имеет большую и сложную историю. Христианство вобрало в себя местные верования традиций.

Всякое обрядовое действие в конечном счете является символом, в котором воплощаются представления и понятия, образы и идеи, вызывающие у людей переживания. Сами церковные службы с их пением сохранили многое от древнеязыческого культа.

На представления православных верующих о небесном царстве оказала влияние государственная система Византии и российского дворянско-помещичьего государства. Бог — это царь царей, Богородица — царица небесная, чины ангельские — придворные чиновники, окружающие господний престол. Как у царя были министры, так у бога полагалось быть святым. Каждому новорожденному церковь давала святого покровителя, именем которого он был назван при крещении.

Каково происхождение почитания святых? В древности верили, что умершие предки могут после смерти оказать помощь. Древние греки обожествляли предков-героев, которые якобы могли быть ходатаями за них перед богами. Этот языческий культ предков оказал влияние на возникновение почитания христианских святых.

Традиция почитания святых и мест их погребения возникает уже в первые века существования христианства. Древнейшее из таких известий сохранились в мученических актах св. Игнатия (107 или 115 г.): «...проведя несколько дней над его гробом в пении гимнов, христиане положили и впредь воспевать жизнь и страдания его, и при воспоминании о нем прославлять Господа Иисуса».

В раннем средневековье городские храмы становятся местами погребения духовенства и монашества, а пространство вокруг них, часовни — кимитирии — местом погребений привилегированных мирян. Такие гроб-

ничные комплексы формируются при многих херсонских храмах. К ним могут быть отнесены вырубные гробницы в нартексе базилики Крузе (№ 7) и базилики 1932 г. Возникают кимитирии и при наиболее значимых кафоликонах (Западной базилике — «дом св. Леонтия», Восточной базилике — «храм апостола Петра», Уваровской базилике — «кафоликий храм Свв. апостолов Петра и Павла»), связанные с погребением священства, монашества, а со временем и мирян, игравших особую роль в благоустройстве церкви или обители (жертвователи, ктитории).

К настоящему времени не вызывает сомнений, что во второй половине VI—VII вв. в Херсоне разворачивается «строительный бум», возводятся величественные храмы и целые церковные комплексы. Уже тогда при крупных базиликах возникают часовни — кимитирии (своеобразные «крытые кладбища»), предназначенные для погребения духовенства, а в исключительных случаях и для удостоенных такой чести мирян.

Базиликальные комплексы начинают формироваться в VI—VII вв. и продолжают обустраиваться в течение столетий. Они возникают не только в Херсоне, но и во многих других городах Византийской империи. В ранневизантийском Херсоне можно выделить три таких комплекса: Западная базилика (дом Св. Леонтия), Восточная базилика (храм Св. апостола Петра), Уваровская базилика (храм Свв. апостолов Петра и Павла). Херсонский епископальный комплекс включал в себя ряд мемориальных сооружений. Возможно, первоначально они были предназначены для погребения «местных» святых, а позднее стали использоваться и для погребения епископата, высшего духовенства. Впрочем, некоторые из них (гробницы храма «А») могли служить и для погребения городской знати, уважаемых горожан.

Религиозный погребальный обряд оказывал большое воздействие на психику людей. Христианский ритуал величествен, торжественен и эмоционален. Однако его идея — ничтожество человека и никчемность прожитой земной жизни. В отличие от предшествующих языческих религий христианство обращалось без различия ко всем.

Ранние христианские надгробия зачастую содержат лишь имена покойных. Кроме того, встречающиеся краткие молитвы о покойных только подчеркивают отношение христиан к «жизни после смерти». Молитвы обращены к Богу как Судье с надеждой о прощении, милости по отношению к почившему. Прямые аналогии демонстрируют погребальные сооружения Пантикапея, где стены некоторых склепов V в. сохранили тексты псалмов и молитв о покойных.

Раннехристианская символическая погребальная живопись также является отражением нового христианского мировоззрения. В условиях гоне-

ний вырабатывается символический язык, скрытый от посторонних. Стены погребальных сооружений расписываются «текстами» на этом условном языке. Так, изображения лавровых венков явно символизируют победу над смертью; павлин — бессмертие; голубь — отображение души; цветы и деревья — образы рая; четырехлепестковая розетка или крест, хрисма в круге. Таких изображений много в Римских катакомбах, аналогичные символы запечатлены на стенах раннехристианских расписных склепов и некоторых надгробий херсонесского некрополя.

В христианстве смерть нередко ассоциируется со сном, успением, покоем, упокоением. Иоанн Златоуст разъяснял это следующим образом: «Здесь наперед надобно обратить внимание на то, почему апостол, когда говорит о Христе, называет смерть Его смертью, а когда говорит о нашей кончине, то называет ее не смертью, а успением... Почему же смерть Христову апостол назвал смертию, а нашу успением? ... Говоря о Христе, он употребил слово: «смерть», чтобы показать действительность Его страданий, а о нас — «успение», чтобы умерить нашу скорбь. Там, где уже совершилось воскресение, он смело употребляет слово: «смерть», а там, где воскресение есть предмет надежды, употребляет слово «успение», самым названием и утешая нас, и укрепляя благия надежды. Спящий, конечно, встанет, а смерть есть не что иное, как продолжительный сон».

В то же время к смерти относились и как к новому рождению. Наиболее наглядно это подчеркивает традиция погребения в крещальнях — мемориях. Такие погребения были открыты в помещениях для крещения, сооруженных к концу VI в. при Южном загородном храме, при Уваровской базилике, при Западной базилике, при «храме с ковчегом». Крещение в христианстве рассматривалось как второе рождение, тем самым смерть — как третье. Такое восприятие смерти привело к кардинальному переосмыслению погребальной традиции, и, как следствие, — отношения к погребению, к могилам и кладбищу в целом.

Необходимо обратить внимание на тот очевидный факт, что отношение к смерти, ее восприятию Церковью, претерпевало некоторую трансформацию в народном мировоззрении. В первую очередь оно выражалось в погребальном инвентаре, нередко включавшем обычные бытовые предметы. Особый интерес в этой связи представляет такой неканонический элемент погребения, как монеты, встречающиеся в однозначно христианских могилах. Таких монет найдено значительное количество и зачастую они становятся главным основанием для датировки. В качестве примера можно привести материал из склепов, открытых на кладбище около Карантинной бухты в 2006 г., где были найдены: в склепе 1/2006 — 29 монет, в склепе 2/2006 — 18 монет, в склепе 5/2006 — 33 монеты, почти все — IV—V вв. Такая тра-

диция сохранялась и на территории Греции, Болгарии, Сербии, Румынии, в том числе она прослеживается и на кладбищах вблизи церквей.

Во время исследования одного из погребальных сооружений, содержащих раннехристианские росписи, были найдены несколько столбиков с монетами, которые лежали у входа в склеп. Возможно, они были оставлены одним из участников погребальной процессии, либо человеком, навещавшим могилу. Разумеется, установить смысл такого приношения сложно. Оно могло быть оставлено и как подаяние нищим, и как иная форма «бескровной жертвы». Интересно, что гробничные памятники христианского Херсонеса демонстрируют новое представление о смерти уже с IV в., вероятно, еще до начала массового обращения херсонеситов в новую веру при участии епископа Капитона.

Подведем итоги. Ключом к проблеме погребально-поминального обряда служит характер мышления, характер восприятия окружающей действительности, которые отличаются от современного мировидения. Суть этих отличий прослеживается на территории некрополя — кладбища, и обусловлена, вероятно, различием типов мышления.

Каждый период Херсонеса имеет свою мировоззренческую основу, в процессе смены внешнеполитических факторов влияния происходит постепенная трансформация восприятия жизни и смерти. Две религии — язычество и христианство — несли в себе разные догмы и представления об окружающем мире. Но показательным, на наш взгляд, следует считать то, что несмотря на трансформацию восприятия жизни и смерти от трагической безысходности до надежды на воскресение души, собственно погребальный обряд, в сущности, не менялся. Безусловно, в византийский период прослеживаются особенности, характерные исключительно для христианского погребально обряда, однако основные компоненты сохраняются, приобретая лишь другое содержание, отвечающее требованиям господствующей религии и нового христианского менталитета.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белов Г. Д. Некрополь Херсонеса эллинистической эпохи // Археологический сборник. — Л., 1978.
2. Блатовская Т. В. Греческое общество второго тысячелетия до н. э. и его культура. — М., 1976.
3. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Пер. с польск. В. К. Ронина. — М., 1988.
4. Винокуров Н. Практика человеческих жертвоприношений в античное и средневековое время (По материалам ритуальных захоронений Крымского Приазовья)

- [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/Vinok_Gertva.php.
5. Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. — М., 1967.
 6. Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. — М., 1978.
 7. Гомер. Одиссея / Пер. В. А. Жуковского. — М., 1981.
 8. Грейвс Р. Мифы древней Греции / Пер. с англ., под ред. и с послесл. А. А. Тахо-Годи. — М., 1992.
 9. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб., 2000.
 10. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). — М., 1979.
 11. Емелях Л. И. Происхождение христианского культа. — Л., 1971.
 12. Зубарь В. М., Мецереяков В. Ф. Некоторые данные о верованиях населения Херсонеса // Население и культура Крыма в первые века н. э. — К., 1983.
 13. Зубарь В. М. Некрополь Херсонеса Таврического I—IV вв. н. э. — К., 1982.
 14. Зубарь В. М., Хворостяный А. И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III — первая половина VI вв. — К., 2000.
 15. Зубарь В. М., Сорочан С. Б. У истоков христианства в Юго-Западной Таврике: эпоха и вера. — К., 2005.
 16. Зубарь В. М. Херсонес Таврический и Римская империя. Очерки военно-политической истории. — К., 1994.
 17. Иоанн Златоуст Творения [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bogistina.info/bibl/starci/zlatoust.shtm>.
 18. Кадеев В. И. Херсонес Таврический. Быт и культура (I—III вв. н. э.). — Харьков, 1996.
 19. Кадеев В. И. Херсонес Таврический в первые века нашей эры. — Харьков, 1981.
 20. Капустин Н. С. Особенности эволюции религии. — М., 1984.
 21. Константин Багрянородный. Об управлении империей. — М., 1989.
 22. Кулаковский Ю. А. Смерть и бессмертие древних греков. — К., 1899.
 23. Лапин В. В. Греческая колонизация Северного Причерноморья. — К., 1966.
 24. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.philosophical.ru/l_sverhpervm.htm.
 25. Лепер Р. Х. Дневник раскопок херсонесского некрополя в 1908—1910 гг. // ХСб. — 1927. — Вып. 2.
 26. Лукиан. Собрание сочинений / Под ред. Б. Л. Богаевского. — М.; Л., 1935.
 27. Покровский Н. В. Живопись катакомб // Очерки памятников христианского искусства. — СПб., 2000 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/16_p/pok/rovsky.htm.
 28. Пятыхшева Н. В. Ювелирные изделия Херсонеса // Труды ГИМ. — 1956. — Вып. 18.
 29. Ранович А. Б. О раннем христианстве. — М., 1959.
 30. Репников Н. И. Дневник раскопок Херсонесского некрополя в 1908 г. // ХСб. — 1927. — Вып. 2.
 31. Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.) Очерки истории и культуры. — Ч. 1—2. — Харьков, 2005.

32. Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. — Харьков, 2011.
33. Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В. Жизнь и гибель Херсонеса. — Харьков, 2000.
34. Стржеелецкий С. Ф. Краткий отчет о раскопках у Карантина за 1939 г. // Архив НЗХТ. — Севастополь-Свердловск, 1940—1942. — Д. № 464.
35. Стржеелецкий С. Ф. Отчет о раскопках таврского некрополя в Херсонесе за 1945 г. // Архив НЗХТ. — Д. № 1300.
36. Тульпе И. А. Некрополь — поле реконструкции мировоззренческих констант // Боспорский феномен. Греки и варвары на Евразийском перекрестке: Материалы международной научной конференции. — СПб., 2013.
37. Уваров А. С. Христианская символика. — Ч. 1: Символика древнехристианского периода. — М., 1908.
38. Фомин М. В. О погребениях при крестообразном мартирии Западной базилики Херсонеса // Вісник ХНУ. — 2006. — № 728. — Історія. — Вип. 38.
39. Фомин М. В. О раннехристианской погребальной традиции. Попытки реконструкции // Проблемы теологии. Материалы третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию о дня рождения протоприсвитора Иоанна Мейендорфа. — Вып. 3. — Екатеринбург, 2006.
40. Фомин М. В. Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV—X вв.). — Харьков, 2011.
41. Smith J. C. A Roman chamber tomb on the south-east slops on Monasteriaki kephala, Knossos // The Annual of the British School at Athens. — 1982. — 77.
42. Sodini J-P., Kolokotsas K. Alikí II: la basilique double (Etudes Thasiennes, X) / J-P. Sodini, K. Kolokotsas. — Paris, 1984.
43. Grabar A. Martyrium. Recherthes sur le culte des reliques et l'art Chretien antique: Vol. I—II. — Paris, 1946. — Vol. I.
44. Lassus J. Sanctuairts chritiens de Syrie. — Paris, 1962.



ЛЕКЦИЯ 17

А. В. Латышева

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ В ХЕРСОНЕ VI–X вв.

Бяху же терпяще во учении Апостол
и во общении и в преломлении хлеба и в молитвах

Деян. 2, 42

С утверждением христианской религии в Византийской империи к концу VI в. перед византийским духовенством встала необходимость проведения массового христианского богослужения. В этот период византийское богослужение приобретает присущую ему торжественность и масштабность. Значительную роль в нем стали играть процессии и шествия, благодаря которым храмы и церкви составляли единое литургическое пространство ранневизантийского города. Как важнейший оплот византийского влияния в Таврике на протяжении всего средневековья, Херсон испытал на себе все этапы политики христианизации Северного Причерноморья. Поэтому на его примере становится возможным изучение процессов, которые происходили в провинциальных городах империи и привели к формированию нового облика средневекового города и его религиозных традиций.

Византийский обряд в целом являлся синтезом «литургического символизма (обрядовой церковной службы), литургического обрамления (архитектуры) и литургической интерпретации (мистагогии)». Византийскому богослужению этого периода не характерно строгое определение числа таинств. Само понятие «таинство» использовалось преимущественно в обобщающем смысле, не выделяя из общей мистерии спасения ее отдельных элементов. Лишь к IX в. оформилось представление об исключительной роли таинств, к которым Феодор Студит относил причастие (Евхаристию), крещение, миропомазание, рукоположение в сан, пострижение в монахи и погребение. Окончательно доктрина «семи таинств» сло-

жила только в середине XIII в. под влиянием западной традиции. Эти процессы нашли свое отражение в херсонских памятниках.

Общественные церковные службы в Византии делились на повседневные службы и «случайные», или требы. Центральное место в раннесредневековом христианском богослужении заняла Литургия (греч. «общее дело»), кульминацией которой было таинство причащения — Евхаристия. Согласно канонам, Евхаристия не могла осуществляться на одном алтаре более одного раза в день. Соответственно и священник не мог служить более одной Литургии в день. К VI в. Литургия могла совершаться только на освященном престоле в храме, или, как исключение, в другом предназначенном для этого помещении (например, в доме) или на алтаре под открытым небом.

Судя по письменным памятникам, языком богослужения в Херсоне был греческий, а само богослужение совершалось, по константинопольским канонам, что подтверждается особенностями херсонской архитектуры. 80 Правило Трулльского Собора предусматривало наказание не только для представителей клира, но и для мирян, которые без уважительной причины не посещали церковные собрания три воскресенья подряд. В Житиях Св. Епископов Херсонских в грузинской Минее сохранилось свидетельство о том, что жители Херсона «...всегда находили досуг приходить в церковь на молитву и слышание божественных слов, причащались пречистых и божественных христовых тайн и ко времени обеда возвращались домой с радостью».

О значении религии в жизни херсонитов свидетельствует и насыщенность городского пространства храмами, церквами, молельнями и другими постройками сакрального характера — центрами религиозной жизни. Отличительной чертой богослужения этого периода был его «шестивенный» характер, что находит отражение в особенностях сакральной архитектуры. Если провести параллель с Константинопольским храмом Св. Софии, то «шестивенный» характер городского богослужения, присущий византийской традиции требовал наличия атриума. Люди не входили в помещение храма прежде процессии со святынями, а встречали ее в дворике. С древним обычаем связан также и фиал, следы которого сохранились в атриуме при Уваровской базилике: перед входом в храм все — и священники, и миряне — омывали руки в таких водоемах. Возможно, фиалы или фреары находились и возле других херсонских храмов, выполняя самые различные функции. Но уже в X в. значение атриума, как части храмового комплекса, было полностью утрачено и на его территории были размещены хозяйственные сооружения: цистерны, ямы, места для пифосов.

Собственно, чин Литургии состоял из трех частей — проскомидии (подготовительной), Литургии оглашенных (на которой им разрешалось присутствовать) и Литургии верных (присутствовали только посвященные). Однако следует учитывать, что проскомидия, как самостоятельная часть литургического богослужения, оформилась в VIII в. Со второй половины VI в. до VIII в. херсонская Литургия состояла из двух частей: 1) общая Литургия, содержащая проповедь и «приготовление к тайне», которое позже выделилось в самостоятельную часть, совершавшееся в самом начале Литургии и 2) само «возношение тайны» (*анафора*). Этим можно также объяснить то, что в структуре храмов, построенных, в основном, во второй половине VI — первой половине VII вв. изначально не предусматривалось помещение жертвенника. Изменения в структуре Литургии в VIII в. проявились в том, что к существующим зданиям стали пристраиваться дополнительные помещения — пастофории, усложнявшие восточную часть храмов. Такие помещения были при крестообразных храмах № 27, № 19 в Загородном Южном.

Главной частью храма являлся алтарь (греч. βήμα), располагавшийся в его восточной стороне. В херсонских храмах всегда соблюдалась ориентировка восток — запад и алтарь находился в апсиде базилики, или в восточной ветви крестообразного храма. Именно структура алтарной части храма позволяет выявить его функциональные особенности, а именно, предназначался ли храм для отправления евхаристического культа.

В алтаре находились важнейшие предметы богослужения. Прежде всего — престол, или алтарный стол. В Херсоне были распространены престолы, сделанные, как и большинство деталей храмового интерьера, из мрамора, как правило, прямоугольной или круглой формы, укрепленные на «обрезке колонны». Так, одну из круглых престольных плит толщиной 0,4 м. обнаружил в 1904 г. К. К. Косцюшко-Валюжинич в ходе работ возле склада местных древностей в восточном районе городища.

Наличие престола, его форма и расположение в культовом строении свидетельствуют о функциональных особенностях того или иного храма. Например, херсонский четырехапсидный храм № 47 не содержит алтаря и каких-либо следов престола или синтрона, что свидетельствует о его мемориальном характере и о том что он не предназначался для отправления евхаристического культа. Таким был загородный Южный крестообразный храм, первоначально открытый со всех четырех сторон. Престол был позже установлен в восточной ветви креста, превращенной в алтарь, а над ним был установлен киворий, поддерживаемый колоннами. Тогда же справа пристраивалось помещение с водоемом, аналогичное южной пристройке храма № 27, видимо, игравшее роль баптистерия.

Алтарь отделялся от средней части храма алтарной преградой. Высокий иконостас, характерный для современной церкви, появился лишь в VIII—IX вв., или даже позднее, и не был известен в древности. Это были либо низкие парапеты, состоявшие из резных плит, либо своеобразные портики, в которых колонки несли архитрав, а интерколумнии имели внизу вырезанные из мрамора перегородки. В обоих типах алтарных преград помещался в центре вход в алтарь. На византийской почве получил развитие второй тип алтарной преграды. Его самым прославленным образцом была алтарная преграда храма св. Софии в Константинополе.

В Херсоне следы алтарной преграды в виде вырубов в боковых стенах алтаря были отмечены в херсонском храме Богородицы Влахернской, в храме № 19, Западной базилике и других. Плиты-экраны, составляющие алтарную преграду, украшались различными христианскими символами, изображениями крестов, геометрическими орнаментами, декоративными листьями аканфа, хрисмами, розетками, иногда монограммами и надписями, содержащими имена дарителей. Один из наиболее интересных фрагментов алтарной преграды V—VII вв. ($0,89 \times 0,62 \times 0,7$ м), найденный в 70-х гг. XIX в., украшен рельефными изображениями креста и надписью «о молитве за Мартирия и всех сродников его». До настоящего времени сохранился фрагмент мраморной алтарной преграды из базилики № 7 с рельефным изображением креста. В Херсоне изображения традиционных раннехристианских символов — виноградных лоз, павлинов, рыб, якорей и т. п. — очень часто использовали в интерьере храмов. Например, на известной напольной мозаике из Загородного Южного крестообразного храма Богородицы Влахернской, в базилике № 15 и баптистерия, находившегося в ее северной галерее, в помещении № 6, и в южном помещении раннего храма комплекса базилики 1935 г. Употребление этих древних символов в убранстве храмов Херсона свидетельствует о том, что в VI—VII вв. церковная жизнь в этом городе модифицировалась, но сохраняла традиции и каноны раннего христианства.

Перед алтарной преградой находилась солея — возвышение, огороженное со стороны средней части помещения невысокой решеткой. Следы солеи были обнаружены во многих херсонских храмах, в том числе и в Западной базилике, где солея шириной 8,1 м была выдвинута к центру храма на 4,18 м, причем фундамент солеи состоял из тесаных камней, а верхний ряд — из узких мраморных плит, в которых сохранились углубления, возможно, для крепления плит алтарной преграды. На концах солеи обычно располагались клиросы, предназначенные для певцов из числа клириков. Перед солеей при входе на клиросы находился амвон. Если амвон был

один, то он устанавливался по центру храма, но иногда, чтобы не загорать престол, делали два амвона — один в северной части для чтения Евангелия, а другой — в южной для чтения Апостола. В некоторых церквях в качестве амвона служила выдающаяся часть солеи напротив святых врат.

Как и многие мраморные детали внутреннего убранства храмов, части херсонских амвонов были сделаны из проконесского мрамора и, возможно, привезены из Константинополя. Импортным происхождением мраморных амвонов Херсона можно объяснить их принадлежность к константинопольскому типу: реконструированные по имеющимся фрагментам амвоны имели вид эллипсоидной платформы, приподнятой на четырех колонках с двумя лестницами, закрытыми с двух сторон плитами и располагавшимся вдоль продольной оси (запад—восток) храма.

В Византийской империи не использовались колокола, позднее позаимствованные у западных христиан, их роль выполняли деревянные или железные «била». Перед началом службы, знаменовавшимся ударами в било, прихожане собирались в главном храме, чтобы затем идти с епископом в храм, избранный для богослужения. Таким образом, в раннесредневековом Херсоне каждая Литургия включала элементы процессий и стационарных шествований.

С VIII в., когда первой частью Литургии стала проскомидия, или професис — расширенное символами приготовление даров — она стала совершаться священником и диаконом в алтаре храма, или специально отведенном для этого помещении, находившемся с северной стороны — жертвеннике. В Херсоне такие помещения, сообщающиеся с апсидой, имеют крестообразные храмы № 19 и № 27. Южные пристройки идентифицируются в основном как сосудохранительницы, или диаконники, так как в распоряжении диаконов находилась вся церковная утварь. Но херсонские пастофории в раннесредневековый период могли выполнять разные функции, не всегда связанные с ориентировкой по сторонам света, о чем свидетельствует разнообразие форм как южных так и северных пристроек. Например, архитектурная композиция южной пристройки храма № 27 аналогична северной пристройке храма № 19.

До VIII в. в таинстве Евхаристии употреблялся хлеб и вино только из приношений верующих, так как, согласно традиции, каждый верный, по крайней мере, из тех, кто желал причаститься, приходя в храм на Литургию, должен был принести что-нибудь в церковь (вино, продукты, серебро, свечи). Приношение от себя делал и епископ. С этой традицией связано то, что первоначально жертвенный стол, предназначавшийся для приношений прихожан, устанавливался не в алтаре, а перед ним с левой

стороны, или, как показывают находки *mens* (культовых столов, предназначенных для подношений), в нартексе и в других вспомогательных помещениях храма.

В херсонских храмах, как уже было сказано, алтарь отделялся от нефов невысокой алтарной преградой и «сохранить» тайну приготовления даров можно было только в том случае, когда проскомидия совершалась в отдельном помещении. Роль такого помещения в Херсоне могла играть северная пристройка храма № 19, или северная конха базилики Крузе. С такими изменениями было связано и возведение слева от алтаря крестообразного храма № 27 пристройки с напольной мозаикой. Однако не все херсонские храмы обладали такими архитектурными особенностями, следовательно, приготовление святых даров могло осуществляться и при прихожанах, что в определенной степени могло соответствовать ранне-средневековой традиции, еще не в полной мере отделившей паству от участия в богослужении.

При разделении просфор священники использовали жертвенные ножи по форме напоминающие копье, которым на кресте было пронзено тело Христа. Использование копья в Херсоне можно только предполагать исходя из константинопольской традиции, так как находки копий на городище неизвестны. После приготовления первой просфоры приготавливалось к Евхаристии вино: диакон вливал в святую чашу-потир вино и добавлял туда воду. Херсонские потиры этого времени изготавливались из металла и имели крышки. Представление о потирах, использовавшихся в Херсоне, можно составить по изображениям на мозаичных полах херсонских храмов: Южного загородного крестообразного храма, базилики № 15. По сведениям К. К. Косцюшко-Валюжинича «кратеры с берущими в них начало виноградными лозами помещались у входных дверей боковых нефов» Западной и Уваровской базилик.

В Херсоне известны многочисленные находки дисков, которые были изготовлены из различных материалов — от бронзы («массивный точеный диск» диаметром 15,5 см на трех ножках в виде львиных лап, найденный в портовом районе) до стекла (два обломка такого диска были найдены в районе Западной базилики).

В византийском богослужении широко использовались благовония, для чего среди церковной утвари обязательно были кадильницы и курильницы. При раскопках херсонского «водохранилища» был найден фрагмент резной керамической курильницы VIII–IX вв. цилиндрической формы, украшенной двумя ярусами прорезного орнамента в виде крестов с расширяющимися концами. К. К. Косцюшко-Валюжинич описывал найденные на южном участке акрополя серебряную курильницу с остатками ладана

в виде кубка, «украшенную погрудными изображениями трех святых», и бронзовую курильницу.

Возможно, с введением Литургии с Двумя Входами связаны перестройки базилик и крестообразных храмов, в результате которых была усложнена восточная (алтарная часть). К таким церквям с так называемым «сложным алтарем», когда к выступающей апсиде примыкают боковые пристройки, как правило, разной формы, относится, например, храм № 27. Восточная стена его южного пастофория, предположительно — крещальни, имевшего арочные перекрытия, была оформлена в виде апсиды, а западный — пастофорий, пристроенный позднее, имел прямоугольную форму. Оба они сообщались с центральной апсидой и с центральным пространством храма и могли использоваться при Литургии с Двумя Входами, официально введенной после 574 г.

За престолом в восточной части апсиды находилось место для иерея и пресвитеров — синтрон. В Южном загородном храме такой ступенчатый синтрон был устроен одновременно с сооружением южной пристройки.

Использование в херсонской богослужебной практике лжиц и копий археологически подтверждено. Однако, историки-литургисты не пришли к единому мнению о времени использования этих предметов в византийском богослужении. По предположению М. Манго, пять серебряных ложек, датированных серединой VI — началом VII века, найденные в Сирии, могли иметь литургическое предназначение. Однако, даже после повсеместного введения использования лжицы в таинстве Евхаристии со второй половины IX в., согласно мнению Р. Тафта, некоторые епископы продолжали раздавать причастие в руки мирян. Вероятно, в Херсонесе, учитывая консервативность местного духовенства, лжицы практически не использовались не только в конце IX в., но и в X в.

Евхаристическое богослужение практически не менялось с первых веков христианства, но изменялся смысл, вкладываемый в это таинство. Первоначально оно понималось как прямое общение с Христом, как «семя бессмертия». В условиях, когда древний обряд совершался в обширных храмах при большом скоплении народа, уже невозможна была прежняя совместная трапеза — неотъемлемая часть Евхаристии. С увеличением числа прихожан происходило и сокращение их участия в богослужении, что произошло и в херсонской общине, ее члены становились скорее зрителями, чем полноправными участниками действия.

До VIII—IX вв. верующие сами преломляли просфоры и пили из чаши, беря ее руками. В Херсоне эта традиция, видимо, сохранилась до конца изучаемого периода, если учитывать некоторое «запаздывание» литургии-

ческих изменений, в сравнении с Константинополем, где, как известно, они тоже приживались постепенно. Потом хлеб стали заранее размачивать в вине с добавлением теплой воды и в таинстве причастия стали использовать лжицу, из которой каждый причащающийся получал частицу пропитанной вином просфоры. Эти нововведения традиционно связывали с деятельностью Иоанна Златоуста, но, скорее всего, они появились позднее или распространялись крайне медленно, с учетом конкретной религиозной ситуации.

Таинство Причастия, основной элемент Литургии, ее кульминация, хотя и сохранило в целом первоначальный вид, все же подверглось некоторым изменениям. Это привело к максимальному ограничению роли рядовых верующих. Таким образом, богослужение в течение периода с конца VI до начала X вв. постепенно превращалось из общинного действа в «мистерию», зрелище, где участие прихожан было сведено к минимуму. Такое изменение объясняется невозможностью сохранить прежний характер таинств в условиях массового привлечения новых последователей христианской религии.

Значительное место в византийском богослужении занимали процессии, благодаря которым храмы, и церкви, составляли единое литургическое пространство ранневизантийского города. Поэтому неотъемлемую часть богослужения в Херсоне составляла служба под открытым небом. Впервые о такой службе в Херсоне упоминает автор первой трети VI в. Феодосий в «Описании Святой Земли». В день памяти Св. Климента «все, и народ и священники, садятся в лады, и когда приплывают туда [к гробнице мученика на островке в Казачьей бухте] море высушивает шесть миль, и на месте, где находится самая гробница (арса), раскидываются шатры, и сооружается алтарь, и в течение восьми дней служатся там Литургии».

Фактически, свидетельства Феодосия о служении Литургии под открытым небом в Херсоне единственные. В других источниках в основном говорится о пении, «хвальном пении», «славословии божьем». Однако в «Житиях» неоднократно упоминаются процессии. Как отмечает Р. Ф. Тафт, они играли большую роль в константинопольском богослужении и были тесно связаны со «стациональной Литургией» (лат. *statio* — остановка) — особым родом богослужения, при котором различные богослужебные последования совершаются в определенных местах города, а переход от одной станции к другой совершается в форме богослужебной процессии. К ним можно отнести возглавляемую стратигом города Никифором процессию, встречающую Константина Философа с новообретенными мощами Св. Климента и само шествие с мощами. Стратиг выступил инициатором

этой встречи и приготовления места для раки с мощами. Первой стацией можно считать место в городе, где раку с мощами установили на «новозданем столпе града, темь создане тогда во имя святаго Климента, положить ю в мало время и ту слово приношенію почести». Из-за большого количества народа нести раку с мощами по городу было неудобно, тем более, приближалась ночь. Поэтому мощи святого поместили в храм Св. Созонта «по стене града близ забрала суцу, зане бо вечер».

По версии А. И. Романчук, процессия с мощами Св. Климента, возглавляемая Константином Философом, высадилась в Круглой бухте, недалеко от Западного загородного храма. Именно с ним А. И. Романчук связывает храм Св. Созонта «близ забрала». Затем святые мощи перенесли на всю ночь в собор Св. Леонтия, отождествляемый автором с Западной базиликой. На следующий день, проследовав через весь город, святыню поместили в «кафоликой» (соборной) церкви Св. Апостолов, которой можно считать Уваровскую базилику.

Служба над мощами в «доме Св. Леонтия» подробно описана в старославянском «Сказании». Утром, все собравшиеся, «взявши святые мощи с великими хвалами обошли кругом весь город» и принесли их в «соборную церковь» («кафоликую церковь», *ad maiorem basilicam*). Латинское название церкви подчеркивает ее размеры, судя по всему, выделяющие ее из числа херсонских базилик. Исследователи отождествляют с «кафоликой» или «соборной церковью» Уваровскую базилику, называемую в «житиях» храмом Св. апостолов Петра и Павла, куда «весь град обшедше» торжественная процессия горожан и духовенства доставила мощи святого. Возможно именно для таких случаев массовых шествий был предназначен упомянутый выше атриум с фиалом.

В городских шествиях в дни памяти Св. епископа Капитона безусловно одну из ключевых ролей играл четырехапсидный храм (№ 47) на Главной улице.

Как отмечает Р. Ф. Тафт, эти процессии были тесно связаны со «стациональной Литургией» (лат. *statio* — остановка) — особым родом богослужения, при котором различные богослужебные последования совершаются в определенных местах города, а переход от одной станции к другой совершается в форме богослужебной процессии. Процессии имели свой маршрут, соединявший «станции» — местные святыни, зачастую отмеченные мемориальными культовыми сооружениями. Исходя из того, что херсонесское богослужение совершалось по константинопольскому образцу, следует предположить, что «стациональная Литургия» — неперенный элемент столичного богослужения — широко применялась в херсонесской практике.

Подтверждение этому мы находим в латинской и старославянской версиях легенды об обретении мощей Св. Климента и их перенесении в Херсон. С полным основанием примером херсонесской «стациональной Литургии» можно считать возглавляемую стратигом города Никифором процессию, которая встречала Константина Философа с новообретенными мощами Св. Климента, и само шествие с мощами.

В этом случае первой стацией было место в городе, где раку с мощами установили на «новозданем столпе града, темь создане тогда во имя святаго Климента, положить ю в мало время и ту слово приношенію почести». Следующей «стацией» был храм Св. Созонта (Западный загородный храм) «по стене града близ забрала сущу», куда под вечер перенесли раку с мощами святого. Затем святые мощи перенесли на всю ночь в собор Св. Леонтия, отождествляемый с Западной базиликой (№ 13). Из подробного описания службы над мощами в старославянском «Сказании» следует, что в «доме Св. Леонтия» служилась сначала вечерня с литанией, а затем — заутреня. Утром торжественная процессия горожан и духовенства, «взявши святые мощи с великими хвалами» «весь град обшедше», принесла их в «кафоликую» (соборную) церковь Св. Апостолов (*in basilicam majorem*), в которой можно видеть Уваровскую базилику.

Слова «весь град обшедше» следует, вероятно, трактовать как посещение процессией если не всех, то наиболее крупных и почитаемых храмов города. В таком случае, учитывая, что первой стацией следует считать Западную базилику, а последней — Уваровскую, наиболее вероятным вариантом маршрута может быть следующий: процессия с мощами по одной из окраинных поперечных улиц выходила на Главную продольную улицу Херсона и двигалась по ней мимо четырехапсидного храма и крестообразного храма № 19 недалеко от малой агоры. Далее шествующие попадали к храмам на большой агоре, обойдя которую, мимо мартирия и крипты в квартале III, шли к Восточной базилике, после чего направлялись в кафедральный собор.

«Шественный» характер византийского городского богослужения требовал наличия при крупном храме аулы (атриума), где верующие встречали процессию со святынями, не входя прежде нее в храм. Эта особенность нашла отражение как в константинопольской архитектуре (храм Св. Софии), так и в херсонесской. Возможно, именно для таких случаев массовых шествий был предназначен обширный атриум с фиалом перед Уваровской базиликой. Аулы имели и храмы № 19 и № 27.

Возможно, после обретения мощей Св. Климента в 861 г. и восстановления его культа в Херсоне дни памяти мученика были отмечены торжественным богослужением, центральное место в котором должна была

занимать «стациональная Литургия». В таком случае для праздничного шествия избирался маршрут Константина Философа: посетив островок в Казачьей бухте, где был построен монастырь, и совершая остановки на месте «столпа града», в храмах Св. Созонта и Св. Леонтия, процессия входила в кафедральный собор Херсона — Уваровскую базилику, где проходила поминальная служба. Ранее, по свидетельству автора первой трети VI в. Феодосия, богослужение в день памяти Св. Климента (25 ноября) проходило на островке в Казачьей бухте на временном алтаре в форме Литургии под открытым небом. Анастасий Библиотекарь тоже упоминает об этой традиции, угаснувшей к концу IX в.: «народ начал помалу остывать в чествовании храма того (на островке в Казачьей бухте — *А. Л.*) и от путешествия туда, которое верными в особенности ко дню рождения усердно совершалось, стопы свои... отворачивать».

Шествия со святынями по «памятным местам», могли совершаться и в дни поминовения других херсонесских святых, в том числе и 7 марта — в день памяти Св. епископов Херсонских. В этот день процессия верующих во главе с епископом совершала паломничество по местам, связанным с деятельностью этих святых, часто отмеченным строительством храмов или мемориев.

Так, с памятью Св. Василия была связана «пещера Парфенон» и «столп» с крестом, установленный «для поклонения» на месте его гибели на площади в центре города. Установка столпов (вероятно, колонн), а не храмов на местах, связанных с церковными преданиями, довольно типична для Херсона. В источниках, помимо столпа на месте гибели Св. Василия упоминаются: столп с крестом на о. Алсос (место погребения Св. Еферия) и столп, воздвигнутый по приказу стратига Никифора. А. Ю. Виноградов видит в этой традиции связь с римским обычаем устанавливать такие монументы на «важных осях города», существовавшим и в Константинополе. Видимо, столпы ставились в тех случаях, когда возведение здания на этом месте потребовало бы существенной перепланировки, нарушающей гипподамову планировку.

Кроме того, наличие в комплексе Западной базилики мемориальных построек (гробничная церковь № 12 — «часовня Г») позволило исследователям предположить, что с этим храмовым комплексом связано почитание Св. епископа херсонского Василия. Следовательно стациональное богослужение в память Св. Василия должно было проходить по маршруту Восточная площадь — верхняя и нижняя агора — Западная базилика.

Пришедшие в Херсон на смену Василию епископы Евгений, Елпидий и Агафодор также погибли мученической смертью и в день их памяти 7 марта херсонеситы совершали шествия к «святым могилам»

(in tumulis sanctorum), расположенным на юго-востоке от города, где, по преданию, христиане похоронили тела мучеников. Богослужение и поминальная служба совершались в храме, расположенном на территории некрополя. Вероятно, херсониты посещали в этот день места, связанные с деятельностью Св. Еферия, построившего церкви в Херсоне еще до массового крещения жителей Св. Капитоном. Но из-за скудости и противоречивости письменных свидетельств выделить их не представляется возможным.

В празднествах в дни памяти Св. епископа Капитона (22 декабря) первой стацией, очевидно был четырехапсидный храм (№ 47). Второй «стацией» мог быть «великий и прекрасный храм», построенный во имя апостола Петра по инициативе епископа Капитона на месте языческого храма «идола Парфения» — Восточная базилика (№ 36), находящаяся на месте античного теменоса — Парфенона.

С Южным загородным крестообразным храмом Херсона исследователи связывают почитание Св. Мартина, римского епископа, день памяти которого отмечается 27 (14) апреля. Но это единственный достоверно известный нам памятник, который мог служить «стацией» при шествии на богослужении, связанном с памятью Св. Мартина. Располагать мощи Св. Мартина в храме № 27 на большой агоре не ни малейших оснований.

Восточная базилика была одной из стаций в дни празднеств в честь Св. Апостолов Петра и Павла, которым был посвящен кафедральный собор Херсона — Уваровская базилика, где проходила основная заключительная часть богослужения в эти дни.

В маршрут стациональных шествий, вероятно, были включены: храм Св. Прокопия, располагавшийся, скорее всего, рядом с епископальным кафеоликоном (Храм «А»), и храмы Св. Фоки и Св. Лонгина, находившиеся в портовом районе.

Многочисленные археологические материалы, найденные на городище, говорят о популярности среди херсонитов таких христианских заступников, как Св. Георгий, Св. муч. Анастасия и других. Однако при отсутствии письменных свидетельств херсонского происхождения связать стациональное богослужение с культом этих святых в настоящее время не представляется возможным.

Таким образом, стациональные шествия, характерные для ранневизантийского богослужения, в полной мере были восприняты Херсонской церковью и адаптированы ею согласно своим нуждам и реликвиям. Это было продиктовано необходимостью укрепления позиций христианской церкви среди горожан, вовлечь в жизнь церкви максимально большее

число жителей города и паломников. Шестивенный характер праздничного богослужения превращал религиозный праздник в общегородской, Херсонское стациональное богослужение соединяло в себе черты почитания мощей вторичных реликвий и шествия со святынями. Кроме того, оно было неразрывно связано с культом почитания местных святынь, в соответствии с расположением которых выбирался маршрут процессий во время конкретных празднеств, связанных с поминовением того или иного святого.

В то же время некоторые особенности херсонского богослужения говорят о своеобразной консервации его «демократических» черт, что могло быть вызвано как объективными причинами, так и местными условиями. Допустить ограничение участия верующих в богослужении можно было только тогда, когда христианство полностью органично закрепилося во всех сферах жизни общества, что в Херсоне произошло лишь ко второй половине X в. В богослужении второй половины IX — начала X вв. происходят необратимые процессы, связанные с формализацией религиозного сознания горожан. Христианская церковь окончательно приняла формы одного из общественных институтов Византийской империи и прочно вошла во все сферы жизни херсонского общества.

Со второй половины VI — начала VII вв. в византийском Херсоне при поддержке имперских властей проводилась политика христианизации, сопровождавшаяся начавшимся в городе массовым церковным строительством, канонизацией херсонских мучеников, возникновением христианских погребальных комплексов, появлением христианских религиозных традиций, связанных с культом святых мощей и реликвий.

Наличие в Херсоне множества разновременных культовых сооружений, отличающихся большим разнообразием архитектурных форм и при этом византийских по своей природе, служит ярким свидетельством политической идеологической и культурной зависимости города от Византийской империи. Призванные прославлять и внедрять в широкие массы идеи государственной религии, христианские храмы действительно воплощали в себе «все технически и художественно передовое для данного исторического периода». Они были не только идеологическими, но и культурными, общественными центрами жизни раннесредневекового Херсона.

С полной уверенностью можно говорить о полноценности и самодостаточности литургической жизни в рамках городского пространства, что достигалось согласием церковной и светской власти, прямым доказательством которого стало активное строительство культовых сооружений во второй половине VI—VII вв., участие в возрождении почитания местных святынь, святых мучеников и т. д.

В сакральном зодчестве Херсона возобладали константинопольская школа, однако отдельные архитектурные элементы испытали влияние сирийской и малоазийской традиций. Соответственно, можно говорить о сирийском влиянии на херсонскую богослужебную практику. Первоначально тип сакральной постройки определялся ее функциональным назначением. Для отправления евхаристического культа возводились базиликальные храмы, а для мемориальных, мученических и крещальных избирался центрический тип здания. Однако в течение последующего времени исчезло строгое функциональное разделение, что проявилось в постройке дополнительных помещений, в основном в восточной части храма. Это позволило проводить в одном здании весь комплекс христианских обрядов и ритуалов. Большую роль в религиозной жизни херсонской христианской общины играла Литургия под открытым небом и связанные с ней стациональные шествия и процессии с мощами. Эти формы богослужения и почитания святых были характерны исключительно для раннесредневекового византийского богослужения.

Как уже было сказано, допустить ограничение участия верующих в богослужении можно было только в том случае, когда христианство полностью органично вошло во все сферы жизни общины, что в Херсоне произошло лишь к середине X в. Однако, с учетом данных как собственно херсонских источников, особенно агиографических и археологических, так и материалов по истории христианской церкви изучаемого периода в развитии херсонского богослужения можно выделить следующие этапы:

Вторая половина VI–VII вв. были временем привлечения в храмы широких масс населения. В обрядности херсонской Церкви наблюдается соблюдение норм богослужения, характерных для константинопольской традиции этого периода. Христианская Церковь стала контролировать наиболее важные события в жизни херсонита: рождение и смерть. При содействии высокопоставленных иерархов христианской Церкви в Херсоне уже с VI в. складывается своя легендарная история, включившая предания о местных мучениках и святых. В то же время развиваются культы святых, привнесенных сюда из других регионов империи.

Период VIII — первой половины IX вв. стал в некотором смысле переломным. Именно в этот период, определяемый некоторыми исследователями как «творческий», сформировались основные чинопоследования христианских таинств, упорядочилось и унифицировалось богослужение. Вместе с тем начался процесс отстранения верующих от активного участия в службе, что особенно отразилось на таинстве Евхаристии, в богослужении перестали использоваться приношения верующих. Изменения,

произошедшие в литургике, отразились и на облике христианских храмов Херсона, усложнились их алтарные части.

В богослужении второй половины IX — начала X вв. происходят необратимые процессы, связанные с формализацией религиозного сознания горожан. К этому времени закончилось формирование основных сакральных участков города, представленных храмовыми комплексами. В рамках такого комплекса могли совершаться практически все обряды от крещения новорожденного до отпевания и погребения умершего. Христианская Церковь окончательно приняла форму одного из общественных институтов Византийской империи и прочно вошла во все сферы жизни средневекового херсонского общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бухарев И.* Краткое объяснение всенощной, литургии или обедни, последований таинств, погребения усопших, водоосвящения и молебнов. — М., 1991.
2. Всенощное бдение. Литургия. — 2-е изд. — М., 1991.
3. *Гомолицкий В.* Объяснение святой божественной литургии для сельских жителей. — Вильна, 1881.
4. Деяния Вселенских соборов, изданные в рус. переводе при Казанской Духовной академии. — Казань, 1887. — 364 с.; 1892. — Т. 2. — 195, IV с.; 1908. — Т. 3. — 283, V с.; 1865. — Т. 4. — 692 с.; 1868. — Т. 5. — 568 с.; 1882. — Т. 6. — 322 с.; 1873. — 624 с.
5. *Завадская И. А.* Некоторые проблемы датировки комплекса Уваровской базилики Херсонеса // БИАС. — 1997. — Вып. 1. — С. 304–311.
6. *Иоанн (Рахманов).* Обрядник византийского двора как церковно-археологический источник. — М., 1895.
7. *Кекелидзе К.* Жития святых епископов Херсонских в грузинской минее: [пер. К. Кекелидзе] / К. Кекелидзе, В. В. Латышев // ИАК. — 1913. — Вып. 49. — С. 75–88.
8. *Киприан (Керн).* Евхаристия. (Из чтения в Православном Богословском Институте в Париже). — М., 1999.
9. *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Извлечение из отчета о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1902 г. // ИАК. — 1904. — Вып. 9. — С. 1–62.
10. *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // ИАК. — 1902. — Вып. 4. — С. 51–119.
11. *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1904 г. // ИАК. — 1906. — Вып. 20. — С. 17–95.
12. *Кутайсов В. А.* Четырехапсидный храм Херсона // СА. — 1982. — № 1. — С. 155–169.
13. *Латышев В. В.* Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. — СПб., 1896.

14. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. — М., 2001.
15. Нравы христиан со времен Константина Великого. Государи христианские. Обряд строения церквей от храмов языческих. Чин литургии. Евхаристия. Праздники. Путешествия ко святым местам // ХЧ. — 1829. — Ч. 33. — С. 154–185, 277–307.
16. О христианских храмах // ХЧ. — 1847. — Ч. 2. — С. 453–467; Ч. 3. — С. 131–163; Ч. 4. — С. 282–302.
17. Рыжов С. Г. Новые данные о «базилике в базилике» // Античный мир. Византия. — Харьков, 1997. — С. 290–299.
18. Рыжов С. Г. Отчет о дослідзованні «Базилики 1889 г.» и альбом иллюстраций 1975 г. // Архив НЗХТ. — Д. 1762/1. — Л. 1–20.
19. Рыжов С. Г. Отчет о раскопках «Базилики 1889 г.» в 1972–1974 гг. // Архив НЗХТ. — Д. 1640. — Л. 1–27.
20. Рыжов С. Г. Отчет о раскопках «Северной базилики» в 1981 г. // Архив НЗХТ. — Д. 2226. — Л. 1–20.
21. Серединский Т. Вопросы и замечания, относящиеся к божественной литургии и ее чину в нашей православной церкви // ХЧ. — 1869. — Ч. 1. — С. 695–704.
22. Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В. Жизнь и гибель Херсонеса. — Харьков, 2000.
23. Сорочан С. Б. О церкви св. Василия и архитектурном комплексе большой агоры раннесредневекового Херсона // Софійські читання. Проблеми та досвід вивчення, захисту, збереження та використання архітектурної спадщини. Матеріали перших науково-практичних Софійських читань. Київ, 27–28 листопада 2002 р. — К., 2003. — С. 196–200.
24. Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк [пер с англ. А. А. Чекаловой]. — СПб., 2000.
25. Филарет, епископ Харьковский и Ахтырский. О трудах Иоанна Златоуста // ХЧ. — 1849. — Ч. 1. — С. 9–35, 85–110.
26. Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VIII века). — М., 2002.
27. Шульц Г. Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів [пер. з нім. с. Софія Матіяш]. — Львів, 2002.
28. Duval N. Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes // Hortus Artium Mediaevalium. — 1999. — Vol. 5. — P. 7–30.
29. Duval N. Les monuments d'époque chretienne en Cyrenaique a la lumiere des recherches recentes // Actes du XI-e Congres international d'archeologie chretienne (21–28 septembre 1986). — Rome, 1989. — Vol. 3. — P. 2743–2793.
30. Dyggve E. Le baptistere de la basilica urbana a Salone d'apres les fouilles de 1949 // Actes du V-e Congres international d'archeologie chretienne (13–19 septembre 1954). — Paris, 1957. — P. 189–198.
31. Epiphanon monachou kai presbyterou peri tou biou kai ton praxeon kai telous tou agiou kaipaneuphemou kai protokletou ton apostolon Andreou // PG. — 1864. — T. 120. — Col. 221 B.

-
32. *Epistola Anastasii Bibliothecarii ad Gaudericam episcopum* // Лавров П. Жития Херсонесских святых в греко-славянской письменности / ПХХ. — 1911. — Вып. 2. — С. 140—142.
 33. *Ferrua A. The Unknown Catacomb: Unique Discovery of Early Christian Art.* — Scotland, 1991.
 34. *Foss C. Life in City and Country* // *The Oxford History of Byzantium* / Ed. by C. Mango. — Oxford, 2002. — P. 76—90.
 35. *Foss C. Pilgrimage in Medieval Asia Minor* // *DOP.* — 2002. — Vol. 56. — P. 129—151.



Ярослав Мудрий розбудовує Київ.
Мініатюра XIII (XV) ст.

ADDENDA

А. М. Домановський

...1011 – 1017 – 1037...? ТИСЯЧОЛІТТЯ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ*

Там, де стоїш ти, біла й золотава,
О ліліє струнка в намисті рос,
Яку плекала мудрість Ярослава!

...

Там, де священна сутінь залягла
Й в дрімотнім сні спочила Візантія, —

...

Свята Софія, ясна й незрушима.
Росте легендою в блакить.

Юрій Клен. Софія

Київська Свята Софія належить до найважливіших історичних пам'яток і духовних святинь України, втілюючи в собі дух тисячолітньої історії українського народу — від доби Київської Русі до сьогодення. Будучи неперевершеною пам'яткою архітектури і мистецтва, вона вже понад два століття є об'єктом не лише духовного поклоніння і мистецького замилювання, але й глибокого дослідження українськими і закордонними

* Пропоновану увазі читачів лекцію вперше було виголошено під час Наукових зборів Харківського історико-філологічного товариства 25 грудня 2012 р. під назвою «...1011 — 1017 — 1037... Тисячоліття Софії Київської: (поза)наукова “дискусія” у (поза)науковому контексті» (Див.: <http://keui.wordpress.com/2012/12/18/news-226/>; <http://www.hi-phi.org.ua/povnyu/naukovi-zbory-khif-25-12-2012-protokol-137>). Відтоді її у скороченому варіанті було включено до курсів з історії України та історії української культури, і понад 10 разів прочитано на низці факультетів Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (факультет психології, медичний факультет, геолого-географічний факультет) і Харківського національного автомобільно-дорожнього університету (факультет транспортних систем, автомобільний факультет). Викладені у лекції наукові висновки, думки і спостереження не є оригінальними і повністю запозичені з наукової, науково-популярної і публіцистичної літератури, скорочений список якої наведено наприкінці тексту лекції.

науковцями. Останніми роками наукове вивчення Св. Софії стало предметом підвищеної уваги суспільства і спричинило низку (поза)наукових дискусій (і скандальних подій), пов'язаних із питанням про дату побудови храму і, відповідно, святкування тисячоліття з часу його спорудження.

11 червня 2010 р. Президентом України В. Ф. Януковичем було підписано Указ № 682/2010 «Про відзначення 1000-річчя заснування Софійського собору», у якому йшлося про забезпечення відповідних заходів зі святкування 1000-літнього ювілею заснування цієї пам'ятки у 2011 р. Наприкінці вересня 2011 р. урочистості з приводу 1000-ліття Софії Київської відбулися у Києві. Підставою для святкування стала розроблена і представлена як до українських владних структур, так і до ЮНЕСКО наукова концепція «Датування Софії Київської у світлі новітніх фактичних даних» авторства співробітників Національного заповідника «Софія Київська» Н. М. Нікітенко і В. В. Корнієнка, у якій стверджується: «Можна датувати її (Софії — А. Д.) закладення (посвячення) неділею 4 листопада 1011 р., а завершення (освячення—інавгурацію) — неділею 11 травня 1018 р. Саме на ці дати припали недільні (Господні) дні, в які могли освятити Софійський собор (дім Господній). Тобто собор був закладений і майже закінчений князем Володимиром, хрестителем Русі в 1011—1015 рр., а завершений його сином Ярославом у 1018 р.».

Концепція є підсумком багаторічних досліджень Н. М. Нікітенко і В. В. Корнієнка, однак їхні численні дотеперішні публікації не знайшли вагомій підтримки ні в українських, ані у зарубіжних наукових колах, а пропонувані ними датування хіба що вряди-годи згадують як курйозні в узагальнюючих працях з історії архітектури і мистецтва Давньої Русі. Інші відомі дослідники історії, археології, архітектури і мистецтва Київської Русі вкрай скептично поставилися до концепції Нікітенко-Корнієнка, особливо коли справа дійшла до підготовки офіційних урочистостей на державному рівні. Концепція послідовно критикувалася на кількох конференціях, що відбулися у Києві, Санкт-Петербурзі і Новгороді Великому впродовж 2009—2010 рр. Найважливішим із цих зібрань став Круглий стіл «Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань», який відбувся у Києві 7 квітня 2010 р.

Високої напруги сягнула полемічна боротьба як прибічників, так і противників концепції нового датування спорудження церкви Святої Софії Київської й у засобах масової інформації. При цьому навіть побіжний огляд газетних статей і новинарних відеоматеріалів засвідчує, що журналісти мало не одностайно прихильно поставилися до нового датування спорудження Софії, створивши для його активного просування сприятливий інформаційний фон. Адміністративному ж закріпленню сприяла на той час

офіційна позиція владних структур, обумовлена необхідністю виконувати вже згаданий Указ Президента.

Натомість науковці мало не одностайно виступили на заперечення нового датування. Варто звернути увагу на опубліковані у матеріалах Круглого столу «Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань» численні матеріали, у яких ішлося про слабку доказову базу концепції Нікітенко-Корнієнка і через це безпідставність святкування тисячоліття Софії Київської 2011 р. Все це сприяло посиленню інтересу громадськості до проблеми датування спорудження Софійського собору в Києві, робило її не лише науково, але й суспільно актуальною.

Зрештою, обидві сторони зійшли до банальних обвинувачень одна одну у влаштуванні не фахового наукового обговорення проблеми, а «типових піар-акцій», «виступів заангажованих державних службовців та наукових співробітників» з одного боку, і «погромницького круглого столу», на якому відбувалася «не рівноправна толерантна дискусія, а банальне «судилище» на кшталт тих, що практикувалися за тоталітарних часів» з другого. Зацікавленому ж не так з'ясуваннями особистих стосунків між окремими науковцями, як науковою істиною сторонньому спостерігачеві залишалося в такій ситуації лише одне — спробувати самотужки розібратися як у новій концепції Нікітенко-Корнієнка, так і традиційних датуваннях спорудження Софії Київської 1017 або ж 1037 рр.

Оскільки обмежитися розглядом однієї лише концепції Нікітенко-Корнієнка було б з наукової точки зору хибним, ми звернулися також до двох традиційних точок зору про закладення Софії Київської або у 1017 р., або у 1037 р., кожна з яких має давню історіографічну традицію і вже усталене коло джерел для підтвердження чи спростування. Ранню дату обстоювали митрополит Євгеній (Болховітінов), Д. Айналов, М. Брунов, М. Воронін, М. Іль'їн, П. Толочко, С. Висоцький, Г. Логвин та ін., пізню — М. Максимович, П. Лебединцев, М. Каргер, Ю. Асєєвим, А. Поппе.

Точка зору Н. М. Нікітенко і В. В. Корнієнка, згідно з якою собор було закладено 4 листопада 1011 р., а його будівництво завершено і споруду освячено 11 травня 1018 р. не має жодних прямих літописних підтверджень — у жодному літописі 1011 р. не згадується як рік закладання, а чи 1018 р. як рік освячення Софійського собору. При цьому, однак, концепція Нікітенко-Корнієнка видається авторами як така, що є всебічно обґрунтованою завдяки залученню найрізноманітніших джерел — іконографічних, письмових, архітектурно-археологічних, графіті. Це вимагає послідовно розглянути ключові моменти аргументації науковців послідовно за усіма чотирма типами джерел.

Іконографічні джерела концепції

Вперше ідею про третє, альтернативне 1017 і 1037 рр. датування спорудження собору Софії у Києві було висловлено Н. М. Нікітенко у другій половині 1980-х рр., причому тоді у якості дат закладення і освячення храму пропонувалися не 1011 і 1018 рр., а 1007 і 1017 рр. Можливість датувати заснування церкви часом правління Володимира в той час була спричинена новим трактуванням-реконструкцією групового князівського портрету у центральному нефі собору (рис. 4), здійсненою Н. М. Нікітенко (рис. 7). Ця реконструкція, на думку дослідниці, була достатньою підставою для перегляду датування собору.

Князівський портрет відомий за малюнком голландського художника А. ван Вестерфельда, скопійованим у XVIII ст. і пізніше опублікованим І. Я. Смирновим (рис. 5). Дослідники критично оцінюють це джерело, оскільки навряд чи замальовка 1651 р. відображає реальний стан фрески давньоруської доби, тим більше, що фреску на ньому зображено після часткового руйнування і поновлення у XVII ст. Однак саме відштовхуючись від цього джерела, чи, точніше його реконструкції, Н. М. Нікітенко здійснила перегляд також письмових джерел щодо датування заснування Софії Київської, з яких ключовим стало «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона.

Втім, перед розглядом цих джерел варто докладніше зупинитися на новому розумінні княжого портрету, оскільки воно стало не лише відправною точкою нового датування, запропонованого Н. М. Нікітенко, але і його стрижневою основою.

На думку дослідниці, на західній стіні собору було зображено реальну церемонію освячення Софійської церкви, яка символізувала перемогу християнства на Русі, і, оскільки Русь хрестив не Ярослав, а Володимир, то й зображеною має бути сім'я Володимира, а не Ярослава. На Володимира, зокрема, немов би вказує відсутність подібності у зображенні храма в руках князя (рис. 10) з реальними архітектурними формами Святої Софії Київської (рис. 2). Натомість Н. М. Нікітенко вбачає у формах храму подібність до Десятинної церкви і пропонує трактувати предмет у руках князя як «дароносний посуд-єрусалим», що символізував охрещену Русь — «Новий Єрусалим». На жаль, хоча б якимось чином верифікувати це припущення дослідниці неможливо — достовірні дані про зовнішній вигляд Десятинної церкви відсутні, існуючі ж на сьогодні понад десять варіантів її реконструкції (див., наприклад, рис. 8, 9) залишаються дискусійними. До того ж, зазвичай моделі храмів у руках донаторів мали суто символічний характер, і їхні форми повністю не відповідають не лише

реальним храмам, але навіть основним архітектурним типам церковних споруд.

Наступна за Н. М. Нікітенко ключова фігура фрески — зображення дружини князя навпроти нього (рис. 11). Цю фігуру дослідниця вважає портретом дружини Володимира Анни. Атрибуція довільна, оскільки давніх зображень княгині не існує, а порівняння з фрескою північної вежі (у замальовці аж середини XIX ст. (рис. 12), що її сама ж Н. М. Нікітенко потрактовує як зображення коронаційного виходу принцеси Анни під час укладання династичного союзу (заручин) з князем Володимиром), аж ніяк не може вважатися переконливим (див.: рис. 13).

Втім, навіть якщо погодитися, що на фресці зображено саме Анну, це лише додає побудові Н. М. Нікітенко додаткової проблеми. Оскільки княгиня померла 1011 р., дослідниця доходить висновку, що собор мав існувати вже до її смерті. Спочатку Н. М. Нікітенко вважала, що собор було закладено 1007 р., а освячено ще за життя Анни 4 листопада 1011 р. Певний час собор залишався неоздобленим, бо будівельники очікували, коли остаточно осядуть і просохнуть стіни, однак поспішити з освяченням Володимира змусила хвороба дружини. Пізніше, однак, вона переглянула свої датування, і, згідно з теперішньою концепцією, на 4 листопада 1011 р. припадає не освячення недооздобленого храму, а закладення його будівництва. Відповідно, на фресці має бути зображене не освячення, а закладення Софії, і тоді її трактування у якості зображення «урочистого церемоніального виходу в храм сім'ї київського князя» втрачає будь-який сенс, бо самого храму ще не існувало! Таким чином, неодноразово повторювана Н. М. Нікітенко теза, що на фресці зображено реальну подію освячення храму у світлі її таки нових датувань втрачає будь-яке підґрунтя: на 1018 р., коли, за концепцією Нікітенко-Корнієнка було проведено церемонію освячення храму, Анна (та й Володимир!) вже давно померли.

Відмовившись, таким чином, від початкової інтерпретації фрески як зображення урочистої церемонії освячення храму, Н. М. Нікітенко, однак, не відмовилася від первісної ідеї трактувати її як ілюстрацію реальної події, але тепер вже не освячення, а закладення Софії. З цією метою вона звернула увагу на фон замальовки А. вон Вестерфельда, на якому, на її думку, зображено «поле поза городом»: «на рисунку Вестерфельда персонажі фрески шествуют по холмистой местности, покрытой полевой растительностью, а фигура Владимира отбрасывает тень на северо-запад, значит, иллюстрируемая церемония происходит летним утром на «поле вне града». Однак таке пояснення, на думку її опонентів, не витримує жодної критики, оскільки подібні замальовки краєвидів і природних ландшафтів — загаль-

ний топос візантійського мистецтва у якості фону, що мав символізувати зображення райських садів; такі пейзажі є звичною нижньою частиною багатьох фігурних композицій.

Нарешті, важливого значення набуває трактування Н. М. Нікітенко центральної частини фрески. Заперечуючи ктиторський характер фрески, згідно з яким князь мав би підносити модель собору Ісусу Христу (так це зроблено на реконструкціях В. Н. Лазарева, С. О. Висоцького і А. Поппе (рис. 6)), дослідниця стверджує, що зображення Спасителя не могло перебувати позаду вірян, які стояли обличчям до вівтаря і під ногами князя, який перебував на хорах. Спочатку було припущено, що в центрі розміщувалася фігура митрополита у супроводі священників, але згодом — мармурова панель з символом престолу. Н. Б. Козак зауважує, що «князь підносить модель храму не Христові, а на «мармурову панель» і назустріч княгині, а якщо прийняти пояснення Автора (Н. М. Нікітенко — *А. Д.*), що «об'єднуючою ланкою» було княже подружжя, яке під час служби стояло на хорах якраз над центральною частиною композиції, то в такому разі князь підносив модель сам собі, а потім, після смерті, своїм нащадкам. Аналогів такому композиційному укладу не збереглося в пам'ятках візантійської іконографії». Більше того, при цьому чомусь повністю зігноровано свідчення руських паломників XII—XIV ст., згідно з якими над західними дверми Святої Софії вони бачили ікону Спаса.

Зрештою, Н. Б. Козак підсумовує: «Жодне твердження Н. Нікітенко щодо «атрибуції» чи інтерпретації княжого портрета не може вважатися доказом або аргументом у дискусії довкола датування Святої Софії в Києві».

Письмові джерела концепції

Літописні статті, що датують закладення Софії 1017 р. чи 1037 р., відкидаються Н. М. Нікітенко завдяки ідеологічній критиці: на її думку літопис було сфальсифіковано придворним літописцем з метою звеличення Ярослава, якому приписувалися досягнення батька. Втім, важливішою є її увага до «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона, з твердженням якого Ярослав немов би закінчив починання Володимира, як біблейський Соломон справи Давидові у спорудженні Єрусалимського храму: «недоконьчана твоя (Володимира — *А. Д.*) наконьча, акы Соломон Давыдова, иже дом Божий великий святыи Его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему».

На підставі процитованого вислову Іларіона Д. В. Айналов дійшов висновку, що ідея спорудження Святої Софії Київської належала ще князю Володимирові Великому, але через смерть він не встиг втілити її в життя.

Його ж син Ярослав Мудрий, немов би виконуючи волю батька, довів справу до логічного завершення: «Уподобление Владимира Давыду, а Ярослава Соломону, из которых второй исполняет завет первого по постройке Иерусалимского храма, отводит на долю Ярослава только выполнение планов Владимира по созданию церкви св. Софии, а не самостоятельное изобретение этого плана». Саме цю тезу розвиває Н. М. Нікітенко, розуміючи текст Іларіона не як риторичну алегорію, звернену до Володимира, а суто буквально, і стверджуючи, що Ярослав лише закінчив будову, розпочату його батьком Володимиром.

З огляду на той факт, що «Слово...» Іларіона мало в такому разі бути виголошеним одночасно або ж максимально близько до моменту завершення спорудження Софійського собору, Н. М. Нікітенко датує його часом повного збігу Великодня і Благовіщення (так зване *Kirio*) 1022 року. Це ультрараннє датування не було підтримане жодним з дослідників, які звернули увагу на той факт, що у «Слові...» згадуються «онуки і правнуки» Володимира, тобто сини і онуки Ярослава. Оскільки ж перший із внуків Ярослава народився не раніше межі 1030-х—1040-х рр., а другий — не раніше кінця 1040-х рр., то й «Слово...» має датуватися аж ніяк не 1022 р., а щонайраніше 1040-ми рр. 1022 року правнуки Володимира ще не народилися, а з онуків був один лише Володимир Ярославович, якому щойно виповнилося два роки (народився 1020 р.).

Спроба Н. М. Нікітенко відповісти на ці критичні зауваження спричинила побудову нею складної конструкції, згідно з якою основна первісна частина слова була виголошена 1022 р., а усілякі «незручні» реалії потрапляли до нього під час наступних виголошень в різний час й у різних місцях: у Десятинній церкві на день пам'яті Володимира, у Благовіщенській церкві над Золотими воротами з приводу завершення спорудження «міста Ярослава» або під час поставлення Іларіона митрополитом 1051 р. у Софійському соборі.

В будь-якому разі, навіть буквально розуміння алегорії Іларіона про Ярослава як продовжувача справ Володимира і порівняння їх, відповідно, з Соломоном (Ярослав) і Давидом (Володимир), на якому наполягає Н. М. Нікітенко, може вести до зовсім інакшого розуміння ситуації, абсолютно не вигідного для побудов дослідниці. Наводимо трактування О. П. Толочка та Є. І. Архіпової: згідно з Біблією Господь заборонив Давиду (в нашому випадку Володимирові) будувати свій храм, оскільки той пролив надто багато крові (1 Пар. 22:8; 1 Пар. 28:3), сказавши: «Соломон, син твій, побудує дім Мій і двори Мої» (1 Пар. 28:6).

Зрештою, у свідченні Іларіона в будь-якому разі годі шукати згадки 1011 р. як дати закладення Софії. Більше того, ця дата не згадується в жод-

ному давньоруському джерелі. То звідки ж отримує її Н. М. Нікітенко? Як виявляється, з джерел значно пізніших, а саме з напису, виконаного на честь реставрації Софійського собору київським митрополитом Петром Могилою (рис. 14, 15). Причому саме на цьому написі дослідниця наголошує як чи не на найважливішому доказі: «Найбільш значущим є те, що у самій Софії зазначався точний час її заснування — 1011 рік!».

Втім, перш за все звертає на себе увагу пізнє походження свідчення, яке Н. М. Нікітенко робить одним з наріжних каменів своєї концепції, і яке єдине містить згадку про 1011 р. Цей напис було виконано на честь реставрації Софійського собору київським митрополитом Петром Могилою аж 1634 р., причому звідки автори напису взяли зазначену дату, достеменно невідомо — Н. М. Нікітенко припускає, що Петро Могила немов би мав доступ до якихось давніх і автентичних джерел, пізніше, на жаль, втрачених.

Першим цей напис опублікував Є. Болховитинов 1825 р., причому дату 1011 р. він не згадує: «Изволенієм Божиємъ нача здатися сей Премудрости Божія храмъ в лето 1037 благочестивымъ князем и самодержцемъ всея Россіи Ярославом-Георгіємъ Владиміровичемъ. Совершился же в лето 1038 и освященъ Феопомптомъ митрополитомъ Кіевскимъ тойжде святыи храмъ». Ідентично цей напис відтворює М. Закревський. Н. М. Нікітенко, однак, наводить інший текст, який вважає ще одним варіантом напису, на її думку — першопочатковим: «Сия церковь или храм Премудрости Божией изволением Божиим нача здатися в лето 1011 оным благоверным и благочестивым великим князем и самодержцем всея Россіи Ярославом Владимировичем, нареченным во святом крещении Георгием, совершился же в лето 1037, а в лето 1038 ноемвриа 4 дня преосвященным Феопомптом митрополитом Киевским и освящен тойжде святыи храмъ». Задля більшої доказовості й наочності дослідниця неодноразово публікувала довоєнну фотографію напису, на якій чітко читалася дата 1011 р. (рис. 14, 15).

Натомість О. П. Толочко, який присвятив питанню з'ясування автентичності напису окрему статтю, вважає, що початковим був все ж напис, наведений Є. Болховитиновим, а дата 1011 р. з'явилася внаслідок так званої «солнцевської реставрації» 1843—1853 рр., під час якої «реставратори», послуговуючись власними знаннями з історії Київської Русі, «підправили» Петра Могилу. Для них же джерелом дати 1011 р. стали записки з історії Софії, створені впродовж другої половини XVIII ст., які, за відсутності на той час наукових праць про київські старожитності, вважалися у церковному середовищі цілком авторитетними джерелами. Своєю чергою монастирські записки з історії Софії базувалися на двох найбільш

відомих, авторитетних і доступних у XVIII ст. працях з давньоруської історії: київському «Синописі» (1674 р.) і «Хроніці польській» Мацея Стрийковського (1582 р.). Обидві ці пам'ятки, запозичивши хронологію з «Анналів» Яна Длугоша, «зсунули» початок княжіння Ярослава у Києві на 10 років — з 1019 р. на 1009 р. «Звичайно, — підсумовує О. П. Толочко, — усі ці спостереження жодним чином не впливають на вирішення проблеми заснування Софії (1017, 1037 рр., якийсь рік між цими двома датами чи один з років після 1037 р.). У подібних дебатах пізні свідчення мають право лише «дорадчого голосу». Що вони (спостереження) позитивно встановлюють, так це недостовірність дати 1011 р. Її треба виключити з усіх подальших дискусій».

Археологічні та архітектурні джерела концепції

Археологічні та історико-архітектурні побудови Н. М. Нікітенко набувають, з огляду на спірність базованих на іконографічних і письмових джерелах датувань, особливого значення. Першопоштовхом для історико-архітектурних спостережень Н. М. Нікітенко стала, як і у випадку зі свідченням «Слова...» митрополита Іларіона, думка Д. В. Айналова про те, що Софію Київську будували і прикрашали ті ж майстри, яких Володимир свого часу залучив до спорудження Десятинної церкви, і тому літопис не згадує про заклик нових майстрів Ярославом, оскільки той «выполнил задачу при помощи старых мастеров своего отца».

На користь цього твердження немов би свідчить низка архітектурних паралелей у спорудах обох храмів: особливості технологічних прийомів; сортамент і технологія виготовлення плінфи; ідентичність будівельного розчину, фрескового тиньку і полив'яних плиток підлоги; стилістична схожість розпису Софійського собору з фресками Десятинної церкви і візантійськими пам'ятками кінця X — початку XI ст.; виконання різьблення шиферних парапетів на хорах собору і гробниці Десятинної церкви одними й тими ж майстрами; використання у декорації собору мармурових деталей, привезених Володимиром у якості трофеїв з корсунського походу тощо.

У найбільш «концентрованому» вигляді ці твердження наведено у науковій концепції «Датування Софії Київської у світлі новітніх фактичних даних»: «Датування Софії 1011—1018 рр. підтверджується результатами лабораторних аналізів складу фрескового тиньку і полив'яних плит підлоги Десятинної церкви і Софії Київської. Доведено, що за технологічними ознаками фресковий тиньк і полив'яні плити підлоги обох храмів є повністю ідентичними. Так само і стиль стінопису цих храмів виявляє між собою близькі аналогії. Це об'єктивно засвідчує хронологічну близькість

обох храмів, побудованих «мастеры от Грекъ», закликаних Володимиром наприкінці X ст. для будівництва Десятинної церкви».

Здавалося б, наведені докази є цілком переконливими, однак інші науковці, археологи й історики, фахівці у відповідних галузях, спростовують їх. Перш за все, історики візантійського мистецтва (А. І. Комеч, О. С. Попова, В. Д. Сараб'янов) суголосно твердять, що Софія Київська включена у контекст візантійського мистецтва другої чверті – середини XI ст., а не часів кінця X – перших десятиліть XI ст. Найближчими паралелями до стилістики Софії у Києві називають фрески Софійського собору у Охриді (1030-ті – 1050-ті рр.), мозаїки собору монастиря Неа Моні на Хіосі (1040-і – 1050-ті рр.), внутрішній декор монастиря Осіос Лукас (перша половина XI ст.).

По-друге, у будівництві й оздобленні Спасо-Преображенського собору в Чернігові (за винятком етапу початкового будівництва) брали участь ті ж майстри, які зводили і розписували Софію Київську. Участь тих само майстрів у будівництві храмів у Києві та Чернігові дозволяє вважати їх відносними ровесниками. З літопису відомо, що на 1036 р. – рік смерті Мстислава Володимировича Чернігівського, – закладений ним Спаський собор було зведено приблизно на третину: «Мстислав вийшов на лови, і розболівся, і помер. І положили його [у Чернігові] в церкві святого Спаса, що її він спорудив був сам; було бо зведено її при ньому [так] заввишки, як, на коні стоячи, [можна] рукою досягти». Відповідно, і Софія мала будуватися в період, близький до середини 1030-х рр.

По-третє, історики архітектури (М. В. Холостенко, Ю. С. Асеев) доводять, що сортамент і технологія виготовлення плінфи Десятинної церкви і Софійського собору відмінні, а не тотожні, як це стверджує Н. М. Нікітенко. Плінфа X ст. Десятинної церкви виготовлювалась у скошених нероздільних рамках і відрізнялася від софійської складом керамічного тіста. Така технологія відома у Києві лише на одній пам'ятці – Десятинній церкві й кількох сусідніх світських будівлях, стверджують Д. Д. Йолшін і А. А. Євдокімова.

По-четверте, останні аналізи фрагментів фрескового тиньку показали, що тиньковий розчин фресок Десятинної церкви кінця X ст., за твердженнями Ю. М. Стріленка і В. К. Козюби, не має аналогій у основному масиві тиньків Святої Софії, їхні мікроструктури докорінно відмінні (рис. 16), і, відповідно, храми було розписано різними майстрами.

Нарешті, особливого значення набуває висновок щодо будівельних матеріалів і послідовності фрескового розпису собору (Ю. М. Стріленко): «Если в составе строительного раствора в течение строительного периода заметны изменения, то состав фрески одинаков на всем объеме собора –

от центра и до наружных галерей. Следовательно, собор строился на протяжении определенного, довольно длительного периода, а расписывался после завершения всего объема, одновременно».

Таким чином, на підставі аналізу будівельних матеріалів, особливостей будівельної техніки і декоративного оздоблення Софії Київської, Десятинної церкви, Спаського собору в Чернігові та візантійських пам'яток дослідники доходять висновку про те, що архітектурно-археологічні джерела не можуть бути достатньою підставою для датування закладення і спорудження собору другим десятиліттям XI ст. Всі ці матеріали, на їхній погляд, свідчать швидше на користь спорудження Софії у другій чверті — середині XI ст., а це — час правління Ярослава Мудрого.

Графіті як доказова база концепції

Останньою групою джерел, які залучено до обґрунтування концепції Нікітенко-Корнієнка, є графіті на стінах церкви Святої Софії. Вони, на думку науковців, містять дати, що неспростовно підтверджують датування заснування Софії Київської другим десятиліттям XI ст.

Гранично стисло їх подано у тексті «наукової концепції»: «Софія містить у собі найбільш достовірні автентичні дані щодо часу свого виникнення. Найважливіше значення в цьому відношенні мають датовані написи-графіті на її стінах. Виявлені на фресках у різних місцях собору графіті 1018—1021, 1019, 1022, 1028, 1033 (три написи) і 1036 рр. спростовують 1037 рік як час заснування чи завершення Софії. Перекреслюють вони і 1017 р., адже переконливо свідчать, що вже до 1018—1021 р. собор стояв і був прикрашений розписами. Значить, Софія виникла в другому десятиріччі XI ст.».

При цьому, однак, інші науковці (Т. А. Бобровський, С. М. Міхеєв, А. Ю. Виноградов, А. А. Мединцева, Т. В. Рождественская) зазначають як загальні методичні недоліки здійснених Н. М. Нікітенко та В. В. Корнієнком досліджень софійських графіті, так і ставлять під сумнів прочитання конкретних написів. Проблематичним є також факт, що опубліковані написи не містять недвозначних дат: кожного разу «рання дата» є результатом пояснення і без інтерпретації не існує. Якість же інтерпретації є різною: в одному випадку датою вважають частину напису грецькою мовою, у другому дата виникає внаслідок почергового читання рядків двох сусідніх графіті як одного напису, в третьому дата припускається з відновлюваного дослідниками змісту графіті тощо.

В цілому ж ситуацію з графіті підсумовує А. О. Мединцева: «Даже сторонники гипотез о более ранней дате построения Софии Киевской не мо-

гут отрицать, что все до сегодняшнего дня опубликованные даты Софии Киевской ранее 1052 г. приходится на плохо сохранившиеся надписи вне контекста и, безусловно, не могут являться палеографической основой для столь решительных выводов о передатировке времени построения Софии Киевской».

Як бачимо, запропонована і активно пропагована Н. М. Нікітенко і В. В. Корнієнком концепція раннього датування спорудження Софії Київської не була сприйнята іншими науковцями. Доводиться визнати, що дослідникам не вдалося переконати наукову спільноту у своїй правоті і затвердити у науці нові точні дати закладення (4 листопада 1011 р.) і освячення (11 травня 1018 р.) собору, однак вони спонукали істориків до подальших наукових досліджень піднятої проблематики. Саме у дискусії й полеміці віднаходиться істина, і привернення уваги фахівців до проблеми датування спорудження Св. Софії може вважатися позитивним фактором розвитку науки.

Звернемося тепер до двох інших, традиційних дат спорудження Св. Софії — 1017 і 1037 рр.

Рік 6545 (1037 р.) як дата закладення церкви Святої Софії у Києві

Хрестоматійною датою спорудження Святої Софії Київської став закріплений в усій навчальній літературі й освячений в очах школярів і студентів її незаперечним авторитетом 1037 р. Походить він з Повісті минулих літ, де згадується про спорудження собору під 6545 р. від створення світу (1037 р.) у контексті розбудови Ярославом Володимировичем нового міста: «У рік 6545 [1037]. Заложив Ярослав город — великий Київ, а в города сього ворота є Золоті. Заложив він також церкву святої Софії, премудрості Божої, митрополію, а потім церкву на Золотих воротах, кам'яну, Благовіщення святої Богородиці. Сей же премудрий великий князь Ярослав задля того спорудив [церкву] Благовіщення на воротах, [щоб] давати завше радість городу сьому святим благовіщенням господнім і молитвою святої Богородиці та архангела Гавриїла. Після цього [він звів] монастир святого Георгія [Побідоносця] і [монастир] святої Орини».

Далі під тим само роком літописець повідомляє про розвиток християнської церкви і монастирів, піклування Ярослава щодо «учення книжного» й усіляко звеличує князя: «Ярослав же сей, як ото ми сказали, любив книги і, многі списавши, положив [їх] у церкві святої Софії, що її спорудив він сам. І прикрасив він її іконами многоцінними, і златом, і сріблом, і начинням церковним. У ній же належні співи воздають Богові в належні часи. І інші церкви ставив він по городах і по містах, настановляючи попів

і даючи їм частку майна свого і велячи їм повчати людей і приходити часто до церков».

1037 р. як дату заснування собору підтримали М. Закревський, П. Г. Лебединцев, М. О. Максимович, В. Н. Лазарєв, М. К. Каргер, А. Поппе, Ю. С. Асєєв, П. А. Раппопорт, А. І. Комеч.

Варто звернути увагу, що лише два дослідники з цього переліку — А. Поппе і Ю. С. Асєєв — спеціально зверталися до проблеми датування спорудження Софії Київської, присвятивши цьому питанню спеціальні розвідки. Для інших же цей сюжет був принагідним в контексті дослідження давньоруської архітектури в цілому, історії та архітектури Києва, в кращому випадку — мистецького оздоблення Софійського собору. При цьому Ю. С. Асєєв значною мірою підтримував і розвивав концепцію, яку розробляв А. Поппе. Закономірно під цим кутом зору, що підсумковою працею, яка узагальнювала і остаточно збирала всі аргументи на користь датування спорудження Софії 1037 р., стала англomовна стаття цього польського дослідника, опублікована 1981 р. (Journal of Medieval History. — 1981. — Vol. 8. — P. 15—66).

З 1981 р. літописна дата 1037 р. неодноразово згадувалася в узагальнюючих працях з історії Київської Русі та давньоруської архітектури і міцно закріпилася у навчальній літературі, але спеціальних праць з датування спорудження Софії, у яких би обстоювався саме 1037 р. від 1981 р. фактично не публікувалося. Розглянемо ж головні аргументи, які висувають прибічники цієї дати для обґрунтування своєї наукової концепції.

Перш за все, відразу впадає в око, що цитована раніше літописна стаття за 6545 р. (1037 р.) збірна, в ній підсумовано всі заслуги Ярослава за увесь час його правління, і це неодноразово зазначалося у історіографії. Виходячи з цього, здавалося б, з датою 1037 р. не можна однозначно пов'язувати ні час закладення, ні завершення будівництва собору. Втім, літопис містить ще одну згадку про Софію, цього разу датовану, за Лаврентіївським списком, 6544 р. (1036 р.). Під цим роком описано битву Ярослава з печенігами, які підступили до Києва в той час, коли князя не було в місті: «А коли ж Ярослав перебував у Новгороді, то прийшла йому вість, що печеніги стоять, обложивши Київ. І Ярослав, зібравши воїв многих, варягів і словен, *прийшов до Києва і ввійшов у город свій* (виділено мною — А. Д.). А було ж печенігів без числа. Ярослав тоді виступив із города, приготував до бою дружину. І поставив він варягів посередині, а на правій стороні — киян, а на лівім крилі — новгородців, і стали вони перед городом. А печеніги почали йти на приступ, і *зступилися вони на [тім] місці, де є нині свята Софія, митрополія руська; бо тоді [це] було поле поза городом* (виділено мною — А. Д.). І сталася січа люта, і ледве одолів під вечір Ярослав».

Науковці, які обстоюють дату 1037 р. як час спорудження собору, звертають увагу на те, що ще 1036 р. місце, де згодом було споруджено Софію, було «полем поза городом» («полем вне града»), тому датування спорудження собору 1037 р. в літописі цілком відповідає історичним реаліям, бо ще роком раніше на його місці було замиське поле. Крім того, наголошують вони, Ярослав міг розгорнути широку будівельну програму в Києві лише як повновладний господар Київської Русі («самовластець Русьтей земли»), яким він став лише після смерті свого брата і головного суперника Мстислава Чернігівського 1036 р.

Наведеними думками, по суті, аргументи прибічників дати 1037 р. обмежуються, інші їхні розлогі міркування не так доводять їхню точку зору, як заперечують концепції більш раннього датування собору. Так, А. Поппе присвятив спеціальну розвідку критиці статті С. О. Висоцького, який віднайшов у соборі графіті, що, на його думку, містять дати 1030 р. і 1032 р. Потім у підсумковій статті польський науковець так само чимало місця приділяє критиці доказової бази прибічників більш раннього датування, і, таким чином, намагається йти від зворотного, здійснює побудову своєї концепції на запереченні аргументів інших дослідників, не так доводячи власне датування, як унеможлиблюючи інші й, на цій підставі, стверджуючи правильність свого. Натомість воно також видається спірним.

По-перше, археологічні дані (П. П. Толочко, Я. Є. Боровський) переконливо свідчать, що «місто Ярослава» було на 1036 р. аж ніяк не «полем вне града», а заселеним і укріпленим міським районом. З іншого боку, наприкінці X ст. ця територія ще не входила до складу «міста Володимира». Серед виявлених тут під час археологічних розкопок об'єктів бачимо замиські садиби і майстерні (пов'язані з пожежонебезпечним виробництвом і тому винесені за межі міста), розташовані серед численних в цьому районі ярів та балок з постійними джерелами води, необхідної для організації виробничого процесу. У верхів'ях відкритого давнього яру на північний схід від Софії було розкопано рештки майстерень з виробництва будівельних матеріалів, необхідних для її спорудження (М. М. Ієвлев, А. О. Козловський, І. І. Мовчан). Замиські садиби було обнесено локальними укріпленнями, спланованими у XI ст. після зведення укріплень «міста Ярослава» і необхідними з огляду на подальше розростання міста. Археологічні дослідження жодним чином не доводять, що «місто Ярослава» було оточене валами вже за часів Володимира, а «розкопки досить широкими площами в районі Лядських воріт вказують, що цей мікрорайон забудовувався практично одночасно й ближче до середини XI століття» (Г. Ю. Івакін). Таким чином, забудова території навколо Софії Київської відбулася в межах другої чверті XI ст.

По-друге, викликає цілком закономірне здивування факт спорудження грандіозного собору за один рік: якщо у 1036 р. собору ще не було, а під 1037 р. літописець звеличує Ярослава за його спорудження, то будівництво мало бути розпочатим і завершеним впродовж одного року, що фактично нереально.

По-третє, саме датування битви з печенігами 1036 р. викликає вагомі заперечення. За слушною думкою Л. Є. Махновця, в цьому місці тексту йдеться про події давноминулого щодо 1036 р. часу, період, коли Ярослав щойно став київським князем. Це підкреслюється на початку фрагменту реченням: «І Ярослав... прийшов до Києва і ввійшов у город свій». Словосполучення «ввійшов у город свій» видається Л. Є. Махновцю цілком доречним для 1017 р., коли Ярослав щойно став київським князем, і безглуздим щодо 1036 р., коли князь вже багато років сидів у Києві. Виходячи з цього, вислів літописця «на [тім] місці, де є нині свята Софія, митрополія руська; бо тоді [це] було поле поза городом» («на месте, иде же стоит ныне святая Софья, митрополья русская: бе бо тогда поле вне града») потрібно трактувати як те, що минулого (ймовірно, 1017 р., як це припускає Л. Є. Махновець), битва з печенігами відбулася на тому само місці, «де нині» («иде же стоит ныне») — тобто 1036 р.! — розташований собор Святої Софії.

Маємо додаткові підстави переносити дані про битву з печенігами з 1036 р. на 1017 р. завдяки тому, що Новгородський четвертий і Софійський перший літописи, які О. О. Шахматов відносить до так званого Зводу 1448 р., вміщують під 1017 р. відомості не лише про заснування Софії, але й про той само напад печенігів, про який у Повісті минулих літ говориться під 1036 р. У Софійському першому і Новгородському четвертому літописах існує багато відомостей, відсутніх у Повісті минулих літ, достовірність яких не викликає у дослідників жодних сумнівів. Враховуючи те, що Софійському першому і Новгородському четвертому літопису відомі окремі подробиці подій 1017—1018 рр., невідомі Повісті минулих літ, автентичність яких підтверджується даними Титмара Мерзебурзького, можемо використовувати їх для цього періоду у якості достовірних джерел. Це дозволяє дійти висновку про те, що битва Ярослава з печенігами відбулася не 1036 р., а 1017 р.

Нарешті, по-четверте, як вже зазначалося, стаття літопису за 6545 р. має явно звеличувальний, панегіричний характер, в якому підсумовуються всі попередні досягнення князя. Д. С. Лихачов слушно порівнює панегірик Ярославу від 1037 р. з похвалою Володимирові під 996—997 рр., а Л. Є. Махновець зауважує, що стаття під 1037 р. — ювілейна, укладена до шістдесятиріччя Ярослава Мудрого.

На думку О. О. Шахматова, вона завершувала Давній літописний звід, який закінчувався 1039 р., тобто була записана не пізніше 1039 р. На той час Софія вже точно була споруджена, оскільки дивно було б вихвалити Ярослава за непобудовані, а лише закладені до будівництва храми. Таким чином, у статті літопису 1037 р. йдеться про завершене будівництва храму на 1037 р., а не про активну стадію розбудови, бо у статті за цей рік літописець створює панегірик Ярославові за спорудження «Святої Софії, премудрості Божої, митрополію», маючи на увазі завершений, доконаний факт.

Г. Н. Логвин вважав, що панегірики Володимиру і Ярославу було укладено у розквіт державницької діяльності обох князів — до 20-річчя їхнього правління: похвала Володимирові була пов'язана із закінченням будівництва Десятинної церкви і міст-фортець на Русі, а Ярославові — з остаточним завершенням будівництва Софійського собору і патрональних храмів свв. Георгія та Ірини. Це зовсім не означає, що завершення будівництва припало саме на 1037 р. — воно могло закінчитися й раніше.

Насамкінець треба згадати про графіті. На південній стіні південної сходової башти Софії, на висоті приблизно 159 см від підлоги на фресковому тиньку фрески «полювання на тарпана» міститься п'ятирядкове графіті грецькою мовою, яке містить дату 1038/1039 р., що засвідчує, що на серпень 1039 р. собор був добудований і, принаймні частково, розписаний. Оскільки, як нам вже відомо з археологічних матеріалів, собор будувався впродовж доволі тривалого часу, а розписувався достатньо швидко, то дату його закладання 1037 р. доведеться відкинути: збудувати за 1,5—2 роки споруду такого масштабу малоюмовірно.

Ще більш важливим видається графіті, виявлене і опубліковане С. О. Висоцьким, яке може датуватися проміжком часу від 1 вересня 1032 р. до 28 лютого 1034 р. Воно, на думку С. М. Міхеєва, засвідчує, що собор було закладено не пізніше 1034 р., а, можливо, він на той час був уже й збудований.

Таким чином, дата 1037 р. як року закладення собору Святої Софії Київської не витримує критики. Єдине, що вона засвідчує беззаперечно, це той факт, що на 1037 р. собор вже було остаточно добудовано, але статися це могло як 1037 р., так і раніше. Попередня ж літописна стаття засвідчує, на нашу думку, що собор було споруджено не пізніше, ніж на 1036 р. І вже точно літописна стаття 6545 р. нічого не може повідомити про початок будівництва, дату закладення будівництва собору.

Рік 6525 (1017 р.) як дата закладення церкви Святої Софії у Києві

Дата заснування церкви Святої Софії Київської — 1017 р. — походить з Новгородського першого літопису, який згадує про спорудження Святої Софії двічі: під 6545 р. (1037 р.), тобто так само, як і Повість Минулих літ, і під 6525 р. (1017 р.). У статті 6525 р. він свідчить: «Ярослав иде к Берестию и заложена бысть святая София Кыеве». Дату 1017 р. як час заснування Софії Київської підтримували Є. Болховитінов, В. З. Завітневич, Д. В. Айналов, К. В. Шероцький, Ф. І. Шміт, М. М. Воронін, М. І. Брунов, П. П. Толочко, С. О. Висоцький, Г. Н. Логвин, М. Ю. Брайчевський.

Як правило, подвоєння дат — наслідок якоїсь помилки, наслідок текстуального збою підчас переписування чи редагування. О. О. Шахматов, а за ним і Д. С. Лихачов вважають, що у Новгородському першому літописі для XI ст. взагалі не було дат, їх розставили пізніше, припустившись численних помилок. Виходячи з цього, здавалося б, брати до уваги свідчення Новгородського першого літопису про закладення Софійської церкви у 1017 р. немає жодних підстав, однак науковці давно вже звернули увагу на ще одне важливе джерело, яке згадує про існування церкви Святої Софії під тим само роком. Це — «Хроніка» Титмара Мерзебурзького (975—1018 рр.).

Повідомляючи про взяття Києва Болеславом і Святополком 14 серпня 1018 р., Титмар Мерзебурзький пише: «В соборе святой Софии (sancte monasterio Sofhiae), который в предыдущем году (тобто 1017 р. — А. Д.) по несчастному случаю сгорел, прибывших с почестями, с мощами святых и прочим всевозможным благолепием встретил архиепископ этого города». Важливо наголосити, що Титмар Мерзебурзький послуговувався під час написання тексту свідченнями саксонців, які брали участь у взятті Києва, записав їх відразу після повернення цих інформаторів на батьківщину, безпосередньо по слідах подій, що відбувалися, і невдовзі, того ж 1018 р., помер, навіть не встигнувши відредагувати останні розділи своєї праці. Залучення ж інформації з інших джерел у повідомлення про взяття Києва Болеславом і Святополком пізнішими переписувачами виключене також тому, що «Хроніка» збереглася в авторському оригіналі аж до пожежі Дрездена 1945 р.

Таким чином, якщо тлумачити обидва джерела буквально, вважаючи їх за такі, що свідчать про одну й ту само церкву Св. Софії, виходить що церква, закладена, згідно з Новгородським літописом 1017 р., того таки 1017 р., за Титмаром Мерзебурзьким, згоріла, але впродовж одного року

була відбудована, бо не на згарищі ж 1018 р. зустрічав Болеслава і Святополка київський митрополит. Причому, на думку окремих прибічників раннього датування закладення собору Софії Київської 1017 р., таких, як Д. В. Айналов чи С. О. Висоцький, в обох випадках йдеться саме про цю кам'яну пам'ятку, яка постраждала від пожежі на ранній стадії будівництва. Все це видається малоймовірним, оскільки ні збудувати таку споруду впродовж одного року, ні відновити її після пожежі було б неможливо, тим більше, що і закладення собору Святої Софії, і його пожежа припадають на один і той же 1017 р. Нарешті, Титмар пише про собор як про діючу резиденцію митрополита, і так само, як він не міг зустрічати переможців на згарищі, неможливо уявити собі й урочисту зустріч на місці недобудованої кам'яниці.

Таким чином, праві, швидше за все, ті дослідники, які вважають, що 1017 р. згоріла якась інша церква, дерев'яна Софія, збудована чи то за Володимира (А. Поппе), чи навіть ще за часів княгині Ольги (М. А. Максимович, П. Г. Лебединцев, Н. І. Петров, Г. Н. Логвин). Ця дерев'яна церква цілком могла бути відбудована впродовж одного року, і саме в цій новобудові київський митрополит і зустрів Болеслава і Святополка.

Але про що тоді йдеться у Новгородському першому літописі, який під 1017 р. згадує закладення якоїсь Святої Софії у Києві? Це питання не давало спокою вже переписувачам літописів, й у першій третині XV ст. було здійснено спробу узгодити дві дати — 1017 р. і 1037 р. з літописних свідчень — і запропонувати у Новгородському четвертому і Софійському першому літописі компромісний варіант: під 1017 р. було позначено закладення Софії і міста Києва, а під 1037 р. — завершення будівництва. Подібним чином П. П. Толочко, намагаючись поєднати обидві згадувані в літописній традиції дати, припускав, що у 1017 р. могло відбутися закладення Софійського собору, а на 1037 р. припало завершення цього довгобуду. Необґрунтованість дати 1037 р. як часу завершення будівництва собору вже було доведено, але чи є підстави пов'язувати закладення Софії з 1017 р., крім свідчень хроніки Титмара Мерзебурзького, які, як виявляється, не мають до кам'яної Софії Київської жодного стосунку?

Прибічники 1017 р. як дати закладення будівництва Софії звертаються до двох виявлених С. О. Висоцьким графіті, які містять, на його думку, дати 1030 і 1032 рр. Прочитання цих графіті С. О. Висоцьким було піддане серйозній критиці з боку А. Поппе, але навіть якщо визнати наведені дати правильними, вони жодним чином не підтверджують закладення собору аж 1017 р., а лише засвідчують його існування на 1030 і 1032 рр. і можуть швидше бути використані лише для додаткового спростування датування спорудження Софії 1037 р.

Таким чином, жодних інших свідчень про закладення собору Софії Київської 1017 р., крім туманної згадки Новгородського першого літопису, ми не маємо, і можна лише припускати, що навряд чи Ярослав мав змогу навіть просто спробувати почати такий великомасштабний будівельний проект за умов незавершеної гострої боротьби за владу. Більше того, за слушним припущенням О. В. Назаренка, літописну статтю Новгородського першого літопису за 6525 р. (1017 р.) («Ярослав иде к Берестию и заложена бысть святая София Кыеве»), потрібно зіставити з маловиразним повідомленням Повісті минулих літ під 1017 р. про пожежу в Києві. Лаврентіївський літопис згадує: «Ярослав иде и погоре церкви». У Іпатіївському літописі запис подано так: «Ярослав ввоиде в Киев и погореша церкви» («Ярослав увійшов у Київ, і погоріли церкви»).

Ідеться, очевидно, про ту само пожежу, внаслідок якої згоріла дерев'яна церква Святої Софії за Титмаром Мерзебурзьким, а оскільки обидві літописні версії (і Повісті минулих літ, і Новгородського першого літопису), на переконливу думку О. В. Назаренка, походять від одного першоджерела, яке було спотворене під час переписування, початкове читання цієї статті можна поновити таким чином: «Ярослав иде Берестию, и погоре церкви святыя София».

Як зазначає О. В. Назаренко, цілком логічно пов'язати інформацію про пожежу 1017 р. з нападом печенігів, тим більше, що у Титмара Мерзебурзького про ці події згадано як про одночасні: «На город Киев (Kitawa), чрезвычайно укрепленный, по наущению Болеславу часто нападали враждебные печенеги (Pedenei), пострадал он и от сильного пожара». Якщо ж додатково зіставити це з уже згадуваним повідомленням літопису під 1036 р. про битву з печенігами, яка має датуватися 1017 р., отримаємо таку картину: Ярослав йде на Берестя, але у цей час на Київ, ймовірно, інспіровані Болеславом, нападають печеніги, у місті горять церкви, і Ярослав змушений спішно повертатися до столиці. Після цього відбувається битва з печенігами, під час якої «зступилися вони на [тім] місці, де є нині свята Софія, митрополія руська; бо тоді [це] було поле поза городом» («на месте, иде же стоит ныне святая Софья, митрополья русская: бе бо тогда поле вне града»).

Вже зазначалося, що Новгородський четвертий і Софійський перший літописи вміщують під 1017 р. як згадку про закладення Софії, так і той напад на Київ печенігів, про який йдеться у Повісті минулих літ під 1036 р. Враховуючи те, що ці джерела згадують про факти, які невідомі Повісті минулих літ, але підтверджуються іншими пам'ятками (наприклад, що сестра Ярослава Передслава стала наложницею (за Титмаром — дружиною) польського князя Болеслава), можна погодитися з О. О. Шахматовим

в тому, що вже Новгородський звід 1167 р. містив статтю, аналогічну статті 1017 р. у Новгородському четвертому і Софійському першому літописах, де йшлося про як про битву Ярослава з печенігами, так і про закладення (після битви) церкви Святої Софії: «Въ лето 6525. Приидоша Печенези къ Киеву и секошася у Киева, и едва къ вечеру одоле Ярославъ Печенегы, и отбегоша посрамлени. И заложи Ярослав градъ великыи Киевъ и златая врата постави и церковь святую Софию заложи».

Таким чином, з великим ступенем ймовірності можна припускати, що пожежа у Києві, під час якої згоріла, в тому числі, і дерев'яна Свята Софія, і печенізький напад на Київ, описані як у літописній традиції, так і у хроніці Титмара Мерзебурзького, відбулися влітку—восени 1017 р., коли Ярослав вів бойові дії під Берестям. При цьому, однак, доводиться уникнути спокуси вважати, що, оскільки в Новгородському четвертому і Софійському першому літописах після битви відразу згадані розбудова міста, закладення Золотих воріт і церкви Святої Софії, то ці події дійсно відбувалися послідовно того ж року. У Ярослава, який був втягнутий в цей час у складну династичну боротьбу за владу, навряд чи був час і можливість закладати «градъ великыи Киевъ и златая врата» і «церковь святую Софию».

Звідки ж взялася згадка заснування Святої Софії під 1017 р., пояснює О. П. Толочко. Дослідник висловив припущення, що поява 1017 р. як дати закладення Софії у Новгородському першому літописі може бути обумовлена свідомими пошуками новгородського літописця, якому час заснування Софії Київської був невідомий, найбільш відповідної дати для цієї події. Знаючи з Новгородської традиції дату освячення Софії в Києві — 11 травня, неділя — літописець міг знайти за часів правління Ярослава Мудрого лише два таких дні, коли б 11 травня припадало на неділю — 1046 р. і 1018 р.

Оскільки будівництво собору потребувало часу, літописець відстрочив дату закладення від дати освячення у минуле на один рік, до 1017 р. Ймовірно, він не зсунувся раніше через те, що хотів прив'язати дату закладення Софії у Києві до дати закладення Софії у Новгороді. 1045 р., коли була заснована Софія Новгородська, на неділі припадали ті ж числа місяців, що й у 1017 р., оскільки одні й ті само дати припадають на тотожні дні тижня у 28-річному циклі (так званий сонячний цикл або «круг сонця»).

Таким чином, у будь-якому разі дата 1017 р. як час закладення церкви Святої Софії Київської також не витримує критики. Єдине, що вона переконливо засвідчує — це той факт, що собор на цей час ще не було збудовано, оскільки на його місці, яке тоді було «полем поза городом», 1017 р. відбулася битва між Ярославом і печенігами. Ані собору, ні навіть його фундаменту тоді ще не існувало, а саме повідомлення про 1017 р. як час

закладення Софії Київської у Новгородському першому літописі спричинене помилкою чи свідомою конструкцією-вигадкою переписувача під час укладання тексту.

* * *

Послідовний розгляд трьох наявних на сьогодні у історіографії концепцій датування закладення і спорудження Софії Київської показав, що жодна з них не може претендувати на те, щоб бути визнаною остаточною і єдино правильною. Джерела не надають жодних беззаперечних підстав для датування закладення собору 1011, 1017 чи 1037 рр. Єдине, що можна беззаперечно, на наш погляд, з'ясувати із залучених дослідниками джерел — це той факт, що собор не було споруджено раніше другої половини 1020-х — початку 1030-х рр., оскільки це найбільш ранні дати, які можуть бути узгоджені з історико-архітектурними, археологічними джерелами, а також мистецтвознавчими паралелями з візантійськими іконографічними пам'ятками, що датуються періодом від кінця 1020-х рр. до середини XI ст.

Доводиться відкинути як необґрунтовану дату 1017 р., оскільки єдине, що можна відносно вірогідно з'ясувати, це той факт, що на 1017 р. місце майбутнього собору все ще було «полем вне града», оскільки саме цього року на ньому відбулася битва Ярослава з печенігами. Чи міг при цьому Ярослав, скажімо, невдовзі після битви здійснити закладення нового грандіозного собору? Навряд чи, і щодо цього є вагомий міркування загальноісторичного характеру.

Передусім треба зазначити, що масштабне будівництво кафедрального собору столиці Русі не могло відбуватися на незахищеній території (на ній щойно перед цим відбулася битва з печенігами!) за умов загрози нових печенізьких набігів чи нападу з боку суперників у боротьбі за владу. Таким чином, Софія могла бути закладена лише після спорудження укріплень «міста Ярослава».

Період 1015—1019 рр. сповнений битвами і походами, Ярослав веде криваву династичну боротьбу за владу зі Святополком: він то захоплює Київ, то втрачає місто, то знову повертає собі столицю і обороняє її, воюючи, до того ж, не лише зі Святополком і його союзником Болеславом, але й з печенігами. Особливо цікавим є в контексті визначення вірогідності датування закладення Святої Софії 1017 р. період 1017—1018 рр. Коли саме впродовж 1017 р. Ярослав захоплює у Святополка Київ, йде походом на Берестя, повертається через загрозу печенігів, відбиває у лютий січї їхній напад у «полі за містом», де згодом постане Софійський собор, — достеменно невідомо.

Але навіть якщо припустити, що всі ці події вкладаються в період весни чи початку літа 1017 р., то на зведення оборонних споруд «міста Ярослава», а також Золотих воріт і закладення Святої Софії у князя залишався б лише рік — у серпні 1018 р. Київ здобули Святополк з Болеславом.

Нарешті, цілком обґрунтованим виглядає припущення О. П. Толочка щодо штучного походження дати 1017 р. у Новгородському першому літописі як часу заснування Софії в Києві внаслідок вправлянь літописця у вираховуванні невідомої йому дати шляхом застосування 28-річного «сонячного циклу». Таким чином, швидше за все, собор у 1017 р. закладено не було. Але важливим вже є здобуте з джерел знання про те, що храму не існувало до цього, оскільки це попередньо визначає *terminus post quem* спорудження собору — 1017 р.

Terminus ante quem дозволяє з'ясувати літописна стаття 1037 р. і її інтерпретація. Оскільки вона є панегириком князю за його здобутки, досягнуті на час апогею правління і до шістдесятиріччя, у ній мають бути згадані ті справи, які вже завершено до того часу. Тим більше, що, на авторитетну думку О. О. Шахматова, стаття 1037 р. завершувала Давній літописний звід, який закінчувався 1039 р.

Чи можливий подальший пошук дат закладення і завершення будівництва Софії в межах окресленого двадцятиріччя від 1017 до 1037 рр.? Поза сумнівом, так, причому навіть на підставі тієї джерельної бази, яка вже відома дослідникам на сьогодні. Це й письмові джерела, і дані археології та мистецтвознавства, і графіті.

Передусім варто нагадати, що Софію Київську і Спас Чернігівський (крім початкової стадії будівництва) будували одні й ті ж самі майстри. До 1036 р., коли помер Мстислав Чернігівський, він був зведений лише на третину, після чого будівництво Спаса закінчив Ярослав. Як видається, спорудження собору Спаса в Чернігові тими ж майстрами, які будували Софію, засвідчує той факт, що до 1036 р. Софія вже була добудована. На користь цього свідчить одне з виявлених С. О. Висоцьким графіті, яке може датуватися 1032 або ж 1034 рр. і, таким чином, підтверджувати, що на цей час Софія вже будувалася або навіть була добудована. Дату ж початку будівництва варто шукати в середині 1020-х рр., оскільки уся перша половина 1020-х рр. пройшла для Ярослава у протистоянні з Мстиславом, під час якого київському князю явно було не до будівництва собору.

Таким чином, на наш погляд, історіографічний і джерелознавчий критичний аналіз існуючих на сьогодні концепцій датування спорудження Софії Київської дозволяє висловити припущення, що будівництво собору припало на другу половину / кінець 1020-х рр. — початок / першу половину 1030-х рр.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Рис. 1. Собор Святої Софії у Києві. Сучасний вигляд



*Рис. 2. Собор Святої Софії у Києві. Реконструкція вигляду XI ст.
(Автори реконструкції: Ю. С. Асєєв, М. І. Кресальський, В. П. Волков)*



Рис. 3. Вигляд на головний вівтар Софії Київської

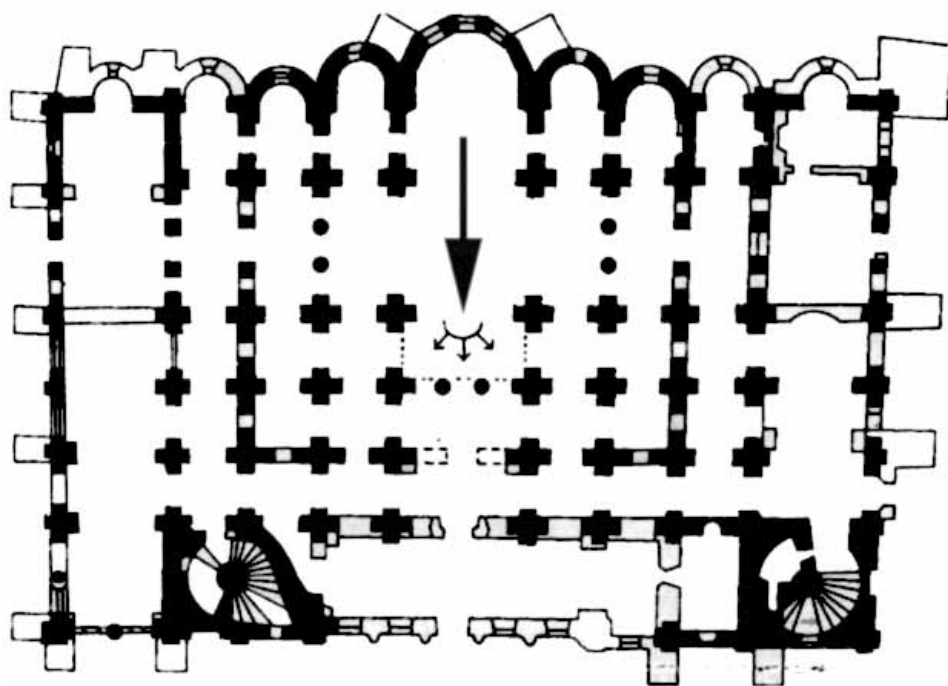


Рис. 4. Розташування князівського портрету у соборі



*Рис. 5. Групповый князівський портрет.
Замальовка А. ван Вестерфельда 1651 р. за копією XVIII ст.*

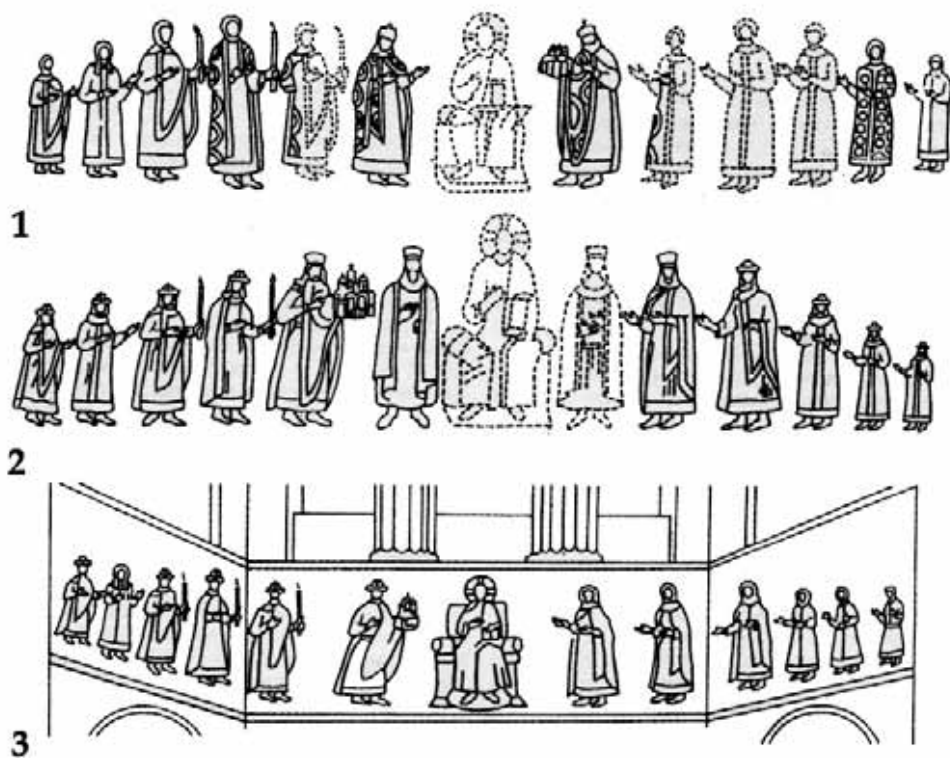


Рис. 6. Реконструкції князівського групового портрету:

1. В. Н. Лазарев. 2. С. О. Висоцький. 3. А. В. Поппе

Портрет родини князя Володимира Святославича
(реконструкція д.і.н., проф. Надії Нікітенко)

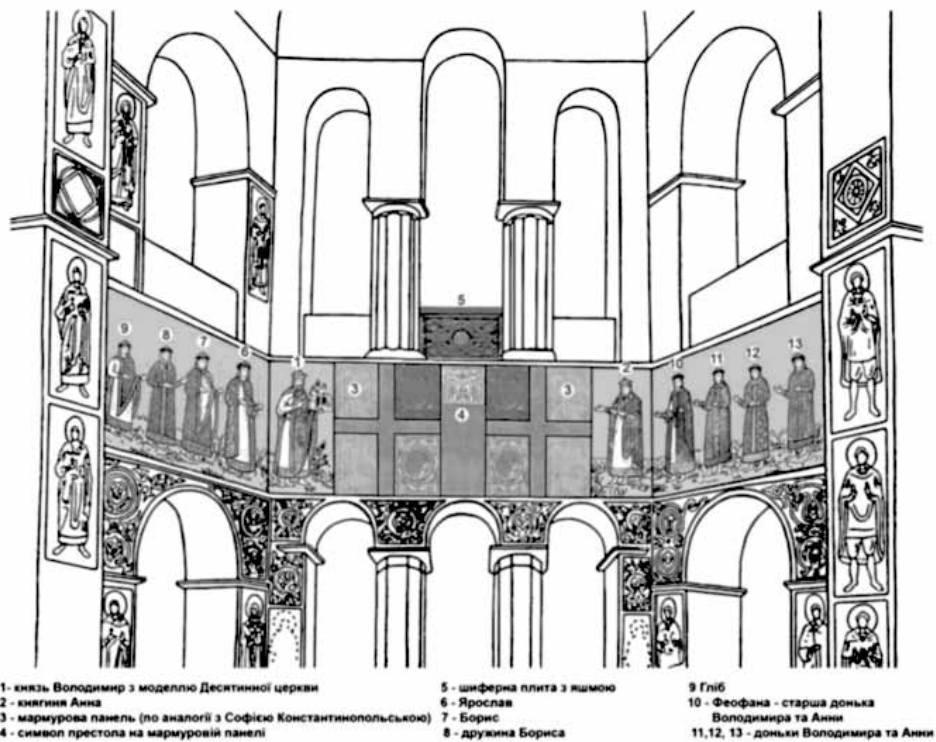


Рис. 7. Реконструкція князівського групового портрету Н. М. Нікітенко



Рис. 8. Десятинна церква. Реконструкція Н. В. Холостенко



Рис. 9. Десятинна церква. Реконструкція Ю. С. Асєєва



*Рис. 10. Князь з моделлю храма
в руках
(із замальовки А. ван Вестерфеляда
1651 р. за копією XVIII ст.)*



*Рис. 11. Княгиня
(із замальовки А. ван Вестерфеляда
1651 р. за копією XVIII ст.)*



Рис. 12. Коронаційний вихід принцеси Анни (за Н. М. Нікітенко).
Фреска північної вежі у замальовці середини XIX ст.

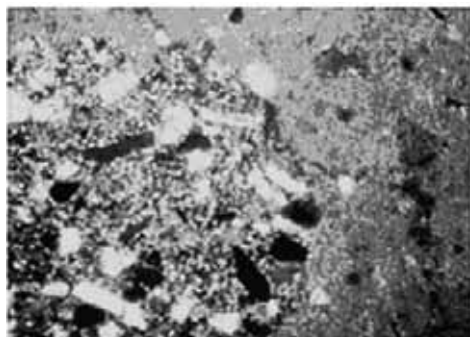


Рис. 13. Анна (за Н. М. Нікітенко)
на княжому портреті (ліворуч) і на фресці вежі

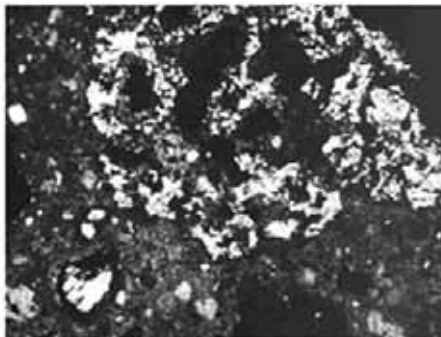


*Рис. 14. Напис під головним куполом Софії
з датою 1011 р. щодо спорудження собору Святої Софії
(фотографія 1930-х рр.)*

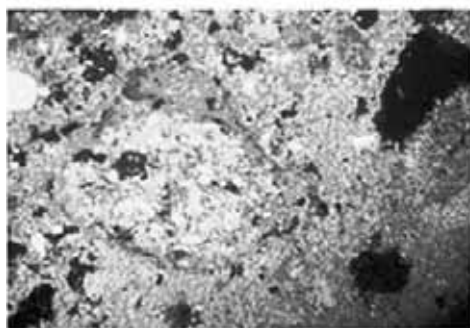
*Рис. 15. Дата «1011 р.» з напису
під головним куполом Софії
(фрагмент фотографії 1930-х рр.)*



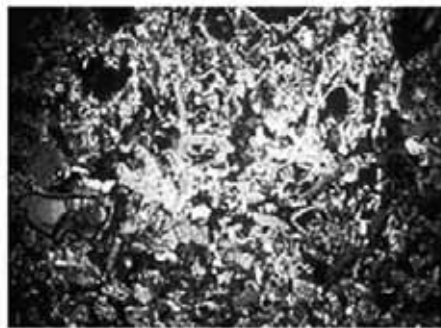
Десятинна церква



Софійський собор



Золоті ворота



**Смальтовий шлак з печі
на території Софійського собору**

Рис. 16. Фотографії мікроструктури фрескового тиньку

ЛІТЕРАТУРА

1. *Айналов Д. В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память равноапостольного князя Владимира. — Петроград, 1917. — С. 21—39.
2. *Акентьев К. К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ. Син. 591 // *Byzantinorossica*. — 2005. — Т. 3. — С. 116—151.
3. *Архипова Е. И.* «Нетрадиционная наука» в стенах Софии Киевской // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 61—62.
4. *Архипова Е. И., Толочко А. П.* «Новая датировка» Софийского собора в Киеве: критика гипотезы // РА. — 2011. — № 3. — С. 120—129.
5. *Архипова Е. И.* Натурні дослідження у Софії Київській: декларації та реалії // УІЖ. — 2010. — № 5. — С. 25—37.
6. *Асеев Ю. С.* К вопросу о времени основания киевского Софийского собора // СА. — 1980. — № 3. — С. 128—141.
7. *Асеев Ю. С.* Джерела. Мистецтво Київської Русі. — К., 1980.
8. *Асеев Ю. С.* Про дату будівництва київського Софійського собору // Археологія. — 1979. — Вип. 22. — С. 3—12.
9. *Бажал А.* Храм непередбачуваного віку, або Хто похвалить президента за ювілей Софії? // Дзеркало тижня. — 2010. — № 25. — 3 липня. Електронний ресурс]. Режим доступу: http://dt.ua/SOCIETY/hram_neperebachuvanogo_viku,_abo_hto_pohvalit_prezidenta_zh_yuviley_sofiyyi-60614.html Доступ: 1.11.2011.
10. *Бобровский Т. А.* Бреши в корпусе (заметки о монографии В. В. Корниенко «Корпус графіті Софії Київської») // *Ruthenica*. — IX. — 2010. — С. 110—130.
11. *Бобровский Т. А.* Некоторые замечания о софийских граффити с «ранними датами» // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 27—35.
12. *Бобровский Т. А.* Хто будував Софійський собор у м. Києві? (археологічний коментар) // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 63—65.
13. *Болховитинов Е.* Описание Киев-Софийского собора и Киевской иерархии с присовокуплением разных граммат и выписок, объясняющих оное, также планов и фасадов Константинопольской и Киевской церкви и Ярослава надгробия. — К., 1825.
14. *Боровський Я. Є.* Археологічні дослідження в «городі» Ярослава // Археологічні дослідження стародавнього Києва. — К., 1976. — С. 86—107.
15. *Брунов Н. И.* Киевская София — древнейший памятник русской каменной архитектуры // ВВ. — 1950. — Т. 3. — С. 154—200.
16. *Висоцький С. О.* Графіті та спорудження Софії Київської // УІЖ. — 1966. — № 7. — С. 103—106.
17. *Висоцький С. О.* Графіті та час побудови Софійського собору в Києві // Стародавній Київ. — К., 1975. — С. 171—181.

18. Від упорядників // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 4–6.
19. *Высоцкий С. А.* Древнерусские граффити Софии Киевской // Нумизматика и эпиграфика. — М., 1962. — Т. 3. — С. 147–182.
20. *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. — К., 1966.
21. *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI–XVII вв.). — К., 1976.
22. *Ганзенко Л. Г.* До проблеми датування Софії Київської // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 42–45.
23. Датування Софії Київської у світлі новітніх фактичних даних: наукова концепція // Час заснування Софії Київської. Пристрасті довкола мілленіума. — К., 2010. — С. 10–17.
24. Датування Софії Київської у світлі новітніх фактичних даних: наукова концепція // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://millennium.nikitenko.kiev.ua/node/4> Доступ: 1.11.2011.
25. Додатки: Документи (офіційні листи, звернення та експертні висновки) // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 80–119.
26. *Дорофієнко І. П.* Софія Київська та проблеми професійності її досліджень // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 45–46.
27. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов / М. В. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др.; Под ред. Е. А. Мельниковой. — М., 2003.
28. *Евдокимова А. А.* Корпус греческих граффити Софии Киевской на фресках первого этажа // Древнейшие государства Восточной Европы. 2005 год. Рюриковичи и Российская государственность. — М., 2008. — С. 465–518.
29. *Евдокимова А. А.* О некоторых граффити Софии Киевской // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 23–25.
30. *Ёлишин Д. Д.* Софийский собор и Десятинная церковь: есть ли связь? // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 56–60.
31. *Ёлишин Д. Д., Евдокимова А. А.* Плинфа с греческими клеймами из раскопок Десятинной церкви в Киеве // *Archeologia Abrahamica*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. — М., 2009. — С. 203–211.
32. *Ёлишин Д., Ивакин Г.* Церковь Рождества Богородицы Десятинная митрополита Петра Могилы (история, археология, изобразительные источники) // *Ruthenica*. — 2010. — Т. 9. — С. 74–109.
33. *Жарких М. І.* Що можна і чого не можна дізнатись про Київську Русь // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 67–70.

34. *Завитневич В. З.* К вопросу о времени сооружения храма св. Софии в Киеве // Сборник к 300-летию юбилею Киевской духовной академии (1615—1915) . — К., 1917. — Вып. 1. — С. 403—409.
35. *Закревский Н.* Описание Киева. — М., 1868. — Т. 2.
36. Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010.
37. *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник. — М., 1957.
38. *Иоаннисян О. М.* Архитектурные особенности Десятинной церкви и Софийского собора: опыт сравнения // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 47—50.
39. *Ивакин Г. Ю.* З приводу нового датування Софійського собору // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 70—75.
40. *Иевлев М., Козловський А.* Забудова центральної частини «міста Ярослава» поблизу Софійського собору в XI ст. // Ruthenica. — 2009. — Т. 9. — С. 138—150.
41. *Каргер М. К.* Древний Киев. — М.; Л., 1961. — Т. 2.
42. *Козак Н. Б.* Перша жертва «нових Атакритій» // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 40—42.
43. *Козюба В. К.* До питання про «ідентичність» складу фрескового тиньку // Десятинної церкви і Софії Київської Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 51—53.
44. *Комеч А. И.* Архитектура конца X — середины XI века // История русского искусства в 22 т. — Т. 1. Искусство Киевской Руси. IX — первая четверть XII века. — М., 2007. — С. 111—177.
45. *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X — начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / А. И. Комеч. — М., 1987.
46. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Частина I: Приділ св. Георгія Великомученика / В. В. Корнієнко — К., 2010.
47. *Корнієнко В. В.* Найдавніше датоване кириличне графіті Софії Київської: нова знахідка // Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська»: культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції «Софійські читання». Київ, 25—26 жовтня 2007 р. — К., 2009. — С. 444—445.
48. *Корнієнко В. В.* Об'єктивна критика чи химери кривого дзеркала? (з приводу «епіграфічних нотаток» Т. Бобровського) // Національний заповідник «Софія Київська» [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://nzhsk.org.ua/ukr/millenary/korn_01.pdf Доступ: 1.11.2011.
49. *Котляр М. Ф.* «Софійські архімеди» // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 9—10.
50. *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. — М., 1977.
51. *Кучкин В. А.* «Съ тоя же Каялы Святополькъ...» // Russia Mediaevalis. — 1995. — Т. 8. — С. 98—102.

52. Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960.
53. Лебединцев П. Г. Возобновление Киево-Софийского собора в 1843—1853 гг. — К., 1879.
54. Лебединцев П. Г. О святой Софии Киевской // Труды III Археологического съезда в Киеве 1874 г. — К., 1878. — Т. 1.
55. Літопис Руський за Іпатським списком / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця. — К., 1990.
56. Логвин Г. Н. Искусство Киева X — середины XI в. // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — К., 1987. — С. 140—147.
57. Логвин Г. Н. Про час спорудження Софійського собору в Києві // УІЖ. — 1987. — № 2. — С. 129—136.
58. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. — Л., 1976.
59. Максимович М. А. Собрание сочинений / М. А. Максимович. — К., 1877. — Т. 2.
60. Марголіна І. Вступне слово // Час заснування Софії Київської. Пристрасті довкола мілленіума. — К., 2010. — С. 5—9.
61. Медынцева А. А. К методике чтения древних граффити // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 25—26.
62. Михеев С. М. О датировке Софии Киевской // Археологія. — 2011. — № 3. — С. 53—57.
63. Михеев С. М., Виноградов А. Ю. Эпиграфические открытия и время строительства киевского Софийского собора // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 17—22.
64. Міляєва Л. С. Кто був автором програми монументального малярства Софії Київської? // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 36—39.
65. Мовчан І. І., Козловський А. О., Ієвлєв М. М. Локальні оборонні споруди Верхнього Києва X—XI ст. // Наукові записки з української історії. — Переяслав-Хмельницький, 2005. — Вип. 16. — С. 105—115.
66. Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. — К., 1984.
67. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки, культурных, торговых, политических отношений IX—XII веков. — М., 2001.
68. Назаренко А. В. Новый труд известного слависта: К выходу в свет немецкого перевода Повести временных лет Л. Мюллера // Славяноведение. — 2002. — № 2. — С. 128—139.
69. Никитенко Н. Н. Собор Святой Софии в Киеве: История, архитектура, живопись, некрополь. — М., 2008.
70. Никитенко Н. Н. «Слово» Илариона и датировка Софии Киевской // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. — К., 1991. — С. 51—57.
71. Никитенко Н. Н. Исторические портреты в светской росписи Софии Киевской // Сугдейский сборник. — К.; Судак, 2008. — Вып. 3. — С. 146—168.

72. *Никитенко Н. Н.* К вопросу авторского замысла и датировки Софии Киевской // Тезисы научных докладов на конференции, посвященной 1125-летию Полоцка и Полоцкой земли. — Полоцк, 1987. — С. 35—36.
73. *Никитенко Н. Н.* Княжеский групповой портрет в Софии Киевской и время создания собора // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник 1986 г. — Л., 1987. — С. 237—244.
74. *Никитенко Н. Н.* Княжеский портрет в Софии Киевской в свете новых исследований фрески / Н. Н. Никитенко // Древняя Русь. Вопросы медиевистики: комплексный подход в изучении Древней Руси. — М., 2007. — С. 77—78.
75. *Никитенко Н. Н.* Русско-византийский династический союз в росписи башен Софии Киевской // Міжнародні зв'язки народів Європи. Матеріали наукової конференції. — Запоріжжя, 1996. — С. 18—19.
76. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика / Н. Н. Никитенко. — К., 2004.
77. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. — К., 1999.
78. *Никитенко Н. Н.* Семья основателя Софии Киевской на княжеском портрете в ее центральном нефе // Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська»: культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції «Софійські читання». Київ, 25—26 жовтня 2007 р. — К., 2009. — С. 63—79.
79. *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В.* Древнейшие граффити Софийского собора в Киеве и его датировка // BS. — 2010. — Vol. 68. — № 1—2. — С. 205—240.
80. *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В.* Древнейшие датированные граффити Софии Киевской // Архитектурное наследство. — М., 2009. — Вып. 51. — С. 5—13.
81. *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В.* Эсхатологические даты в древнейших граффити Софии Киевской // Память и надежда: горизонты и пути осмысления. Успенские чтения. — К., 2010. — С. 484—507.
82. *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В.* Эсхатологический календарь в граффити на фресках Софии Киевской // Сугдейский сборник. — Вып. 4. — К.; Судак, 2010. — С. 173—191.
83. *Никитенко Н. Н., Никитенко М. М.* Княжеская усыпальница в Софии Киевской // Памятники культуры. Новые открытия. — М., 1998. — С. 454—472.
84. *Нікітенко Н.* «Буря в склянці води» як віщування «суспільної небезпеки» // Лівий берег. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://society.lb.ua/life/2010/05/13/43936_Nadiya_Nikitenko_Burya_v_sklyantsi.html Доступ: 1.11.2011.
85. *Нікітенко Н.* Софії Київській — 1000 років, і це не «вчена фікція», а історична реальність // Час заснування Софії Київської. Пристрасті довкола мілленіума. — К., 2010. — С. 18—38.
86. *Нікітенко Н. М.* 1000-річний ювілей Софії Київської та його «хіміко-математичний» аналіз (з приводу «джерелознавчих» одкровень М. Жарких) // Національний заповідник «Софія Київська» [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://nzsk.org.ua/ukr/millenary/nikitenko_01.pdf Доступ: 1.11.2011.
87. *Нікітенко Н. М.* 1000-річчя Софії Київської: pro et contra // Світогляд. — 2010. — № 2 (22). — С. 46—51.

88. *Нікітенко Н. М.* Від Царгорода до Києва: Анна Порфірородна. Ціна Київського трону. — К., 2007.
89. *Нікітенко Н. М.* Датування «Слова» митрополита Іларіона в контексті новітніх досліджень Софії Київської // *Студії з архівної справи і документознавства*. — 2010. — Т. 18. — С. 125–134.
90. *Нікітенко Н. М.* Датування Софії Київської з даних середньовічних джерел // *Освіта і культура XI ст. Діяльність Ярослава Мудрого і сучасність*. — К., 1996. — С. 26–27.
91. *Нікітенко Н. М.* Датування Софії Київської у світлі нових досліджень // *Четвертий міжнародний конгрес українців. Доповіді та повідомлення*. — Одеса-Київ-Львів, 1999. — С. 23–30.
92. *Нікітенко Н. М.* Де й коли Іларіон виголосив своє «Слово» // *Могилянські читання*. — К., 2002. — С. 134–139.
93. *Нікітенко Н. М.* Княжий портрет у Софії Київській: нові дослідження фрески // *Нові дослідження давніх пам'яток Києва. Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська»*. Київ, 22–23 листопада 2001 р. — К., 2003. — С. 163–173.
94. *Нікітенко Н. М.* Петро Могила і Софія Київська // *Просемінарії: Медієвістика, історія Церкви, науки і культури*. — К., 1999. — Вип. 3. — С. 156–169.
95. *Нікітенко Н. М.* Про час та місце проголошення митрополитом Іларіоном «Слова про закон і благодать» // *Наукові записки НаУКМА*. — Т. 21: *Історичні науки*. — К., 2003. — С. 6–10.
96. *Нікітенко Н. М.* Світські фрески Софії Київської: нове датування собору і осмислення сюжетів // *Просемінарії: Медієвістика, історія Церкви, науки і культури*. — К., 1997. — Вип. 1. — С. 27–51.
97. *Нікітенко Н. М.* Свята Софія Київська: історія в мистецтві. — К., 2003.
98. *Нікітенко Н. М.* Собор Святої Софії у Києві. — К., 2000.
99. *Нікітенко Н. М.* Софії Київській 1000 років. — К., 2010.
100. *Нікітенко Н. М.* Софія Київська — меморіал хрещення Русі // *Пам'ятки архітектури і монументального мистецтва у світлі нових досліджень. Тези наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська»*. — К., 1996. — С. 12–13.
101. *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В.* Декларації, що перекручують реалії натурних досліджень Софії Київської // *Національний заповідник «Софія Київська»* [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://nzsk.org.ua/ukr/millenary/nikkor_01.pdf Доступ: 1.11.2011.
102. *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В.* Есхатологічні дати на фресках Софії Київської як історичне джерело // *Архіви України*. — 2009. — № 6. — С. 43–63.
103. *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В.* Найдавніші графіті Софії Київської та датування собору // *Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська»: культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції «Софійські читання»*. Київ, 25–26 жовтня 2007 р. — К., 2009. — С. 417–443.
104. *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В.* Найдавніші датовані графіті Софії Київської // *Праці Центру пам'яткознавства*. — Вип. 12. — К., 2007. — С. 244–260.

105. Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В. Найдавніші датовані графіті Софії Київської та її датування // Просемінарії: Медієвістика, історія Церкви, науки і культури. — К., 2008. — Вип. 7. — С. 365—399.
106. Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В., Рясная Т. М. Багато галасу з нічого, або чергова спроба дезавування ювілею Софії Київської // Національний заповідник «Софія Київська» [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://nzs.org.ua/ukr/millenary/nikkorrasn.pdf> Доступ: 1.11.2011.
107. Нікітенко Н. М., Нікітенко М. М. Час виникнення Софії Київської: дані джерел у світлі новітніх досліджень // Архітектурна спадщина України. — 1996. — Вип. 3. — Ч. 1. — С. 27—36.
108. Нікітенко Н., Корнієнко В. Щодо матеріалів круглого столу «Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань» (7 квітня 2010 р., м. Київ) // Час заснування Софії Київської. Пристрасті довкола мілленіума. — К., 2010. — С. 39—126.
109. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. — М.; Л., 1950.
110. Орел В., Кулик А. Заметки о древних киевских граффити // Археология. — 1995. — № 1.
111. Петров Н. И. Историко-топографические очерки древнего Киева. — К., 1897.
112. Повесть временных лет. — Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачев; Пер. Д. С. Лихачев, Б. А. Романова. — М.; Л., 1950; Ч. 2: Приложения / Ст. и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — М.; Л., 1950.
113. ПСРЛ. — Т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку. — М., 1962.
114. ПСРЛ. — Т. 2. Ипатьевская летопись. — М., 1962.
115. Попова О. С., Сарабянов В. Д. Живопись второй половины XI — первой четверти XII века // История русского искусства в 22 т. — Т. 1. Искусство Киевской Руси. IX — первая четверть XII века. — М., 2007. — С. 179—323.
116. Поппе А. Графіті й дата спорудження Софії Київської / А. Поппе // Український історичний журнал. — 1968. — № 9. — С. 93—97.
117. Поппе А. Заснування Софії Київської // УДЖ. — 1965. — № 9. — С. 97—104.
118. Рапов О. М., Ткаченко Н. Г. Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. — Серия 8: История. — 1980. — № 3. — С. 57—67.
119. Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. — СПб., 1993.
120. Раппопорт П. А. О роли византийского влияния в развитии древнерусской архитектуры // ВВ. — 1984. — Т. 45. — С. 185—191.
121. Резолюція учасників Круглого столу // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 78—79.
122. Ричка В. М. Етапи великого шляху // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 66—67.
123. Рождественская Т. В. О сомнительных реконструкциях при чтении софийских граффити // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових

- датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 26–27.
124. Русич Л. Софія Київська — древніша! (Екзамен на науковість та патріотизм) // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.imena.mk.ua/?037/06> Доступ: 1.11.2011.
125. Сараб'янов В. Д. Мозаики Софии Киевской в контексте византийской храмовой декорации XI столетия // Софійські читання. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції «Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська»: культурний діалог поколінь» (м. Київ, 25–26 жовтня 2007 р.). — К., 2009. — С. 99–122.
126. Свердлов М. Б. Известия о Руси в хронике Титмара Мерзебургского // Древнейшие государства на территории СССР. — М., 1976. — С. 90–101.
127. Ставиский В. И., Бобровский Т. А. Клейма на голосниках XI–XII вв. из Киева // СА. — 1986. — № 3. — С. 249–256.
128. Стріленко Ю. М. До питання про ревізію дати побудови Софійського собору: техніко-технологічні дослідження стародавніх будівельних розчинів // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датуваль. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 53–56.
129. Титмар Мерзебургский. Хроника (1012–1018 гг.) // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова. — Т. 4: Западноевропейские источники / Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко. — М., 2010. — С. 63–83.
130. Титмар Мерзебургский. Хроника / Пер. И. В. Дьяконова. — М., 2009.
131. Толочко А. П. Догадка о происхождении «ранней» даты основания Софийского собора в Киеве // Ruthenica. — 2009. — Т. 9. — С. 208–213.
132. Толочко О. «Давня Русь — відмичка в руках політиків, церковників та містифікаторів від музейної науки» // Лівий берег. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://society.lb.ua/life/2010/04/02/34150_Oleksiy_Tolochko_Davnya_Rus-v.html Доступ: 1.11.2011.
133. Толочко О. «Нова хронологія» Софійського собору завдасть непоправної шкоди / О. Толочко // Лівий берег. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://society.lb.ua/life/2010/04/27/41350_Oleksiy_Tolochko_Nova_hronologi.html Доступ: 1.11.2011.
134. Толочко О. П. Код Нікітенко з маятником // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датуваль. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 10–16.
135. Толочко О. П. Так званий «напис Петра Могили» у Софії Київській // УІЖ. — 2010. — № 5. — С. 4–25.
136. Толочко П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. — К., 1996.
137. Толочко П. П. Древний Киев. — К., 1983.
138. Толочко П. П. Історична топографія стародавнього Києва. — К., 1972.
139. Толочко П. П. Новые археологические исследования Киева (1963–1978) // Новое в археологии Киева. — К., 1981. — С. 7–36.
140. Толочко П. П. Слово Илариона и время стротельной деятельности Ярослава // Толочко П. П. Київ і Русь. Вибрані твори 1998–2008 рр. — К., 2008. — С. 140–147.

141. *Толочко П. П.* Тисячоліття Софії Київської: реальність чи фікція? // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 7–9.
142. *Трильмих В.* Епископ из Мерзебурга Титмар и его хроника // Титмар Мерзебургский. Хроника / Пер. И. В. Дьяконова. — М., 2009. — С. 180–195.
143. У 2011 р. — 1000-річчя заснування Софії Київської / [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://millennium.nikitenko.kiev.ua/> Доступ: 1.11.2011.
144. УКАЗ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ № 682/2010 Про відзначення 1000-річчя заснування Софійського собору // Час заснування Софії Київської. Пристрасті довкола мілленіума. — К., 2010. — С. 3–4.
145. Фрагмент стенограми заключної частини засідання Круглого столу // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали круглого столу (7 квітня 2010 р., м. Київ). — К., 2010. — С. 76–77.
146. *Холостенко М. В.* З історії зодчества Древньої Русі // Археологія. — 1965. — Т. 19.
147. *Холостенко Н. В.* Исследования Спасского собора в Чернигове // Реставрация и исследование памятников культуры. — М., 1990. — Вып. 3. — С. 6–18.
148. *Холостенко Н. В.* София Киевская и формирование Киевской архитектурно-строительной школы // София Киевская: материалы исследований. — К., 1973. — С. 20–26.
149. Час заснування Софії Київської. Пристрасті довкола мілленіума. — К., 2010.
150. *Шахматов А. А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. — М.; Л., 1938.
151. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908.
152. *Щоткіна К.* Дивитися — не передивитися. Про тисячолітній храм і традицію фальсифікації / К. Щоткіна // Дзеркало тижня. — 2010. — № 15. — 17 квітня. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://dt.ua/SOCIETY/divitisya_ne_peredivitisya_pro_tisyacholitniy_hram_i_traditsiyu_falsifikatsiyi-59864.html Доступ: 1.11.2011.
153. *Poppe A.* The Building of the Church of St. Sophia in Kiev / A. Poppe // Journal of Medieval History. — 1981. — Vol. 8. — P. 15–66.

ХАРЬКОВСКАЯ ВИЗАНТИНИСТИКА: истоки, история, перспективы*

Одним из значительных провинциальных центров российского византиноведения второй половины XIX — начала XX вв. заслуженно считается Харьковский университет, неизменно называемый в работах по истории отечественной византистики в одном ряду с Новороссийским (Одесса), Казанским, Киевским, Юрьевским (Дерптским). При этом истоки харьковской университетской византистики можно отнести к еще более раннему времени — самому началу XIX в., когда наука в новообразованном университете (основан в 1804 г.) лишь делала первые шаги. Наиболее ранней византиноведческой работой в Харьковском университете можно считать труд профессора юриспруденции И. Ф. Тимковского (1772/73—1853) «Сравнение Юстиниановых законов с российскими» (1808), которая, к сожалению, не сохранилась до наших дней. Впрочем, это сочинение на многие десятилетия было чуть ли не единственным примером обращения харьковских ученых к византиноведческой проблематике.

Начало настоящего расцвета харьковской византистики приходится на середину — третью четверть XIX в. В это время в университете появляется ряд исследований, которые можно разделить на две большие группы: 1) по истории византийско-славянских отношений и 2) по политической и церковной истории Византии.

Первую группу работ открывает магистерская диссертация Н. А. Лавровского (1825—1899) «О византийском элементе в языке договоров русских с греками» (1853), представлявшая собой, прежде всего, блестящий филологический разбор текста договоров, позволивший исследователю убедительно отстаивать мысль об определяющем византийском влиянии на язык соглашений, вышедших, следовательно, из имперского ведомства

* Иллюстрации см. в стендовом докладе «История византиноведения в Харьковском университете (из XIX-ого века в век XXI-ый)» (Домановский А. Н., Домановская М. Е.) https://byzantina.files.wordpress.com/2012/12/byzantine_studies_kharkiv.pdf

логофета дрома. В этом отношении работа Н. А. Лавровского не потеряла своего научного значения по сегодняшний день.

В историческом ракурсе рассматривал византийско-славянские (преимущественно византийско-болгарские) отношения М. С. Дринов (1838—1906). Главным его трудом в этом плане стала докторская диссертация «Южные славяне и Византия в X в.» (1876). Явная антивизантийская направленность взглядов исследователя не помешала ему, впрочем, придти к ряду выводов, поддерживаемых современными историками. Ученый, таким образом, в равной мере выступил одним из главнейших зачинателей как харьковской болгаристики, так и византистики.

Ко второй группе исследований относятся, прежде всего, книги заметного историка того времени, профессора Харьковского университета А. П. Зернина (1821—1866) «Император Василий I Македонян» (1854), «Жизнь и литературные труды императора Константина Багрянородного» (1858), «Очерк жизни Константинопольского патриарха Фотия» (1858) и очерк не бывшего профессиональным византистом профессора кафедры Всеобщей истории В. К. Надлера «Юстиниан и партии цирка в Византии» (1876). Общее, что объединяло работы двух историков — преимущественное внимание к внутренней истории Византийской империи, последовательная защита «византизма» и апология византийской цивилизации. Церковной историей Византии занимался А. С. Лебедев (1833—1910), посвятивший ей ряд очерков, опубликованных в 1870-е гг.

Последующее после выхода в свет книги В. К. Надлера тридцатилетие не отмечено в истории харьковского византиноведения сколько-нибудь значимыми трудами. Вопросы византистики присутствовали в той или иной мере в творчестве медиевистов — историков западноевропейского средневековья, освещались в общих лекционных курсах по истории средних веков, в частности, курсе «Лекций по всемирной истории» М. Н. Петрова (1826—1887), однако узконаправленной подготовки специалистов-византинистов в Харьковском университете того времени не осуществлялось. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что несколько известных византистов, работавших в Харькове в конце XIX — начале XX вв., получили образование в других отечественных вузах: Новороссийском университете (Е. К. Редин (1863—1908)), Петербургском университете (Ф. И. Шмит (1877—1937)), Нежинском историко-филологическом институте (В. И. Савва (1865—1920), Е. А. Черноусов (1869 — ?)).

В работах названных ученых продолжается изучение славяно-византийских отношений, политической истории Византийской империи, но также закладываются новые направления: 1) изучение искусства и куль-

туры Византии и стран византийского круга влияния; 2) исследование социально-экономической истории империи.

Зачинателем первого из них был Е. К. Редин, выдающийся специалист по истории византийского искусства, ученик Н. П. Кондакова, в харьковский период своей деятельности (1893—1908) в плане византистики работал над фундаментальной докторской диссертацией «Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам», посвященной изучению миниатюр в древнерусских списках сочинения Козьмы Индикоплова. Его капитальная добротнo иллюстрированная монография увидела свет лишь в 1916 г., подготовленная и изданная после ранней смерти исследователя Д. В. Айналовым. Достойным преемником и продолжателем дела Е. К. Редина на поприще изучения византийского искусства стал Ф. И. Шмит, возглавлявший в 1912—1920 гг. университетскую кафедру теории и истории искусств.

Историю культурного и идеологического влияния Византии на Россию изучал В. И. Савва, работавший на кафедре российской истории и защитивший в 1902 г. магистерскую диссертацию «Московские цари и византийские василевсы: К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей».

Наконец, видным византистом, штудировавшим широкий круг вопросов истории Византии, стал Е. А. Черноусов, работавший в Харьковском университете в 1906—1918 гг. В круг его научных интересов входили византийские культурные, политические и правовые феномены, социально-экономическая история империи. К изучению последней он обращался со временем все более часто, последовательно и основательно.

Важнейшей тенденцией этого периода истории харьковского византиноведения стало преподавание общих и специальных курсов по истории Византии, штудирование древнегреческого и латинского языков, бывшее залогом подготовки собственно харьковских византиноведческих кадров. К примеру, одним из направлений преподавательской деятельности Е. А. Черноусова были практические занятия по изучению памятников византийского законодательства со студентами старших курсов. Их интенсивность и эффективность своеобразно иллюстрируется тем, что один из этих студентов, В. Зиборовский, осуществил первый перевод на русский язык Книги Эпарха, снабдив его подстрочными примечаниями и комментариями, а также подготовив научный трактат «Время происхождения Книги Эпарха».

При всех весьма существенных недостатках этого перевода и сопутствующего исследования, справедливо отмеченных В. Н. Бенешевичем при попытке В. Зиборовского издать свой труд в 1936 г., следует отме-

тить вполне добротную, как для студенческого уровня, подготовку работы, которая, при дальнейшей доработке при условии профессионального совершенствования автора, могла стать основой весьма серьезного научного труда. К сожалению, вскоре после 1916 г. возможности для дальнейшей профессиональной подготовки византинистов в Харькове были практически полностью утрачены, и двадцать лет спустя, в 1936 г. автор пытался издать свой еще сырой, недоработанный студенческий перевод и столь же несовершенную статью без какой-либо переработки.

Между тем, высокий уровень развития харьковской византистики в первые десятилетия XX в. не остался незамеченным со стороны ведущих российских византинистов того времени. Известно датированное 1915 г. письмо А. А. Васильева к Ф. И. Успенскому, в котором шла речь о возможности возникновения специализированных кафедр византиноведения в ведущих университетах империи. В письме, в одном ряду с Петроградом, Киевом, Одессой, Юрьевом, Казанью назван и Харьков, где, по мнению А. А. Васильева, дело, при помощи Ф. И. Шмита, мог наладить Е. А. Черноусов. «Если же кафедры действительно будут учреждены, — отмечалось в заключение письма, — то ученики, я уверен, найдутся, в этом не может быть сомнения. В добрый час!» К глубочайшему сожалению, оптимистическим прогнозам А. А. Васильева не суждено было сбыться, и ближайший грозный час революции и гражданской войны, завершившийся приходом к власти большевиков, оказался для отечественной византистики далеко не добрым.

В Харькове, как в зеркале, отображались, преломлялись и повторялись все события, происходившие в то время в отечественной науке, и харьковское византиноведение в это время в точности повторило горькую долю отечественной византистики в целом. Как писал Г. Н. Лозовик, пытавшийся в 1920-е — начале 1930-х гг. создать и легитимизировать в глазах правящего режима украинскую марксистскую византистику, «у идеологов Октябрьской революции во всяком случае не было оснований проявить особенное внимание к этой отрасли знаний. Скорее наоборот: поклонники шапки Мономаха и наследства Палеологов должны были иметь в глазах борцов за Октябрь несколько подозрительный вид, должны были пахнуть историческим мусором Четьи-Миней и Домостроя, если не хуже».

После отъезда из Харькова Ф. И. Шмита и Е. А. Черноусова и реорганизации Харьковского университета в Харьковский Институт народного образования, ставшей, по сути, ликвидацией системы университетского образования, специальные византиноведческие исследования в Харькове надолго прекратились. Пожалуй, в 1920-е гг. лишь В. П. Бузескул (1858—1931), который в это время возглавлял научно-исследовательской

кафедрой всемирной истории (позже — кафедра европейской культуры), затрагивал в своих исследованиях вопросы византистики в историографическом контексте, изучая историю отечественной исторической науки. Наиболее значительной его статьей по истории византиноведения, изданной в то время, стал научно-биографический очерк о Ф. И. Успенском «Общий очерк научной деятельности Ф. И. Успенского», опубликованный в сборнике памяти ученого (1929 г.).

Показательна, впрочем, судьба и этого нового, историографического направления харьковской византистики. Уже по поводу названного очерка об Ф. И. Успенском в частном письме С. А. Жебелеву В. П. Бузескул писал: «Из-за «Памятки» жду неприятностей. Теперь о Византии и византиниках говорить неудобно». Правота слов ученого подтвердилась судьбой его последнего монографического исследования. Издав первые два тома своего труда «Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX в.», посвященные преимущественно истории антиковедения и медиевистики, В. П. Бузескул столкнулся с полнейшей невозможностью напечатать последний, третий том, в котором как раз и шла речь об истории российской византистики. Лишь в 2008 г. он увидел свет в фундаментальном издании, подготовленном И. В. Тункиной.

Восстановление Харьковского университета в 1933 г. не привело к возрождению византинистических исследований. В том же году была ликвидирована последняя академическая структура в Украине, занимавшаяся византийскими штудиями — Комиссия по изучению Ближнего Востока и Византии (Ближневосточная комиссия) и было вполне закономерно, что советская власть, имевшая собственные идеологические предубеждения и подозрения относительно византиноведения, не поддержала робких попыток восстановления византистики в Харькове. О том, что они предпринимались, свидетельствует уже хотя бы намерение В. Зиборовского издать в 1936 г. в Москве свой перевод Книги Эпарха и статью об этом памятнике.

Это же подтверждает предпринятое харьковским антиковедом А. С. Козедаловым (1892—1960) описание греческих рукописей, хранящихся в научной библиотеке Харьковского университета (1941). Видимо, по этому вопросу он сотрудничал с М. А. Шангиным, предоставив последнему необходимую информацию о рукописи поэмы Арата «Явления» из собрания Харьковского университета, необходимую для составления 12-го тома «Каталога греческих астрономических рукописей», охватывавшего манускрипты собраний СССР.

Возрождение византиноведения в России, начавшееся в середине 1940-х гг., практически не отразилось на ситуации в Украине в целом

и в Харьковском университете в частности. Специалистов по византиноведению, начиная с послевоенного периода и вплоть до середины 1980-х — начала 1990-х гг., в Харькове не было. Лишь изредка проблемы византистики затрагивались харьковскими историками в качестве косвенно значимых в контексте их основных специальных исследований.

В данном контексте подспудного движения некоторых харьковских ученых к византистике можно выделить два направления: 1) историографическое и 2) антиковедческо-археологическое.

В историографическом плане традиции изучения отечественного византиноведения, заложенные В. П. Бузескулом, продолжил специалист по истории славяноведения А. И. Митряева (1922—1998). Изучая историографию истории средневековых славян, он неизбежно выходил в своих исследованиях на византийские сюжеты, что, в итоге, привело и к написанию ряда работ по истории украинской византистики. Из них, прежде всего, заслуживают упоминания статья, посвященная истории изучения средневековой истории зарубежных славян и Византии в научных учреждениях УССР в 1920-е гг., а также научно-биографический очерк об уже упоминавшемся Г. Н. Лозовике. В 1990-е — 2000-е годы свое окончательное оформление это направление эволюции харьковской византистики получило в научных работах ученика А. И. Митряева С. И. Лимана, посвятившего истории византистики на территории украинских губерний Российской империи в 1804 — первой половине 1880-х гг. серию весомых статей (преимущественно в соавторстве с С. Б. Сорочаном) и раздел в своей докторской диссертации и монографии по истории развития отечественной медиэвистики в обозначенный период.

Решающим, впрочем, стало второе из указанных направлений, условно названное антиковедческо-археологическим. Именно в его рамках к сюжетам из ранневизантийской истории, прежде всего на материалах археологических раскопок Херсонеса Таврического обращался в своих исследованиях корифей харьковской античной археологии В. И. Кадеев и его ученики. Дальше все в этом направлении продвинулся С. Б. Сорочан, который уже в своей кандидатской диссертации, равно как и в изданной по ее мотивам в соавторстве с В. И. Кадеевым монографии «Экономические связи античных городов Северного Причерноморья в I в. до н. э. — V в. н. э.» (1989) обратился к исследованию ранневизантийских сюжетов из истории торговли Херсонеса.

Окончательно переход исследователя к изучению сугубо византистических проблем был закреплен выходом в свет серии статей по истории византийской торговли эпохи раннего средневековья и монографии «Византия IV—IX веков: этюды рынка. Структура механизмов обмена» (1998,

2001), ставших основой для докторской диссертации. Это стало основой возрождения в Харькове социально-экономического направления изучения истории Византии, прерванного в самом начале 1920-х гг. На современном этапе оно продолжает активно разрабатываться учениками С. Б. Сорочана, защитившими кандидатские диссертации — К. Ю. Бардолой («Система налогообложения в Византии в IV—IX вв.», 2003) и А. М. Домановским («Государственный контроль и регулирование торговли в Византии IV—IX вв.», 2007).

В то же время, С. Б. Сорочан продолжил археологические и исторические исследования Херсонеса, концентрируя теперь внимание на византийском периоде истории города, что выразилось в многолетних раскопках на территории «цитадели» Херсонеса, серии статей и итоговой обобщающей монографии «Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.). Очерки истории и культуры» (2005, 2013). Эти работы исследователя стали основой для зарождения еще одного направления современной харьковской византистики — всестороннего изучения византийского Херсона, которое также уже представлено диссертационными исследованиями подготовленных им учеников — А. В. Латышевой («Христианская церковь и религиозная жизнь в византийском Херсоне (VI—X в.)», 2009) и М. В. Фомина («Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (VI—X в.)», 2010).

Вплотную проблемы византиноведения затрагивает также активно разрабатываемая в Харькове история и археология Хазарского каганата, представленная прежде всего именами В. К. Михеева (1937—2008) и его ученика А. А. Тортики, который, в контексте своего диссертационного исследования по истории алано-болгарского населения северо-западной Хазарии в этносоциальном и геополитическом пространстве Восточной Европы, посвятил немало страниц рассмотрению византийско-хазарских отношений в самых разнообразных аспектах (см. его монографию: «Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы: вторая половина VII — третья четверть X вв.», 2006). Отметим, что докторская диссертация А. А. Тортики, равно как и С. И. Лимана была подготовлена при тесном сотрудничестве с С. Б. Сорочаном, выступившим в качестве научного консультанта обоих исследователей.

Таким образом, эпицентром возрождения византистики в Харькове стала кафедра истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, ныне возглавляемая проф. С. Б. Сорочаном. К ней тянутся исследователи, занимающиеся смежными темами, из всех научных центров города, принимая активное участие в проводимых ею научных мероприятиях и печатаясь в издавае-

мых при ее участии сборниках. Из таких исследователей необходимо упомянуть Р. И. Филиппенко, активно изучающего научное наследие Е. К. Редина (кандидатская диссертация: «Жизнь, общественная деятельность и научно-историческое наследие профессора Харьковского университета Е. К. Редина (1863—1908)», 2004), который, таким образом, одновременно находится в русле историографического направления харьковской византистики, но также касается вопросов искусствоведения. А также Ю. Г. Гридневу (Матвееву), которая работает сугубо в русле изучения византийского искусства (кандидатская диссертация: «Эволюция византийской традиции в иконографии литургического шитья позднего средневековья», 2008), возрождая, таким образом искусствоведческое направление харьковского византиноведения, традиции которого были заложены Е. К. Рединым и Ф. И. Шмитом. Защищенная в 2012 г. кандидатская диссертация П. Е. Михалицына посвящена трагедии «Страждущий Христос»: «Литературное наследие Григория Назианзина как ранневизантийский культурно-исторический феномен (по материалам трагедии «Страждущий Христос»)», 2012.

Благодаря активному взаимодействию харьковских исследователей с коллегами-византинистами из других научных центров (Севастополь, Симферополь, Судак, Керчь, Белгород, Львов, Одесса, Черновцы и др.) регулярной стала работа секции по истории Византии (в сочетании либо с историей средневековых славян или кочевников, либо генуэзских колоний в Крыму) на ставших уже традиционными с середины 1990-х гг. историко-археологических конференциях, проводимых Харьковским историко-археологическим обществом, одним из эпицентров активной деятельности которого является кафедра истории древнего мира и средних веков Харьковского университета.

Успешной стала также работа секций и круглых столов по византистике в рамках Дриновских чтений, проводимых университетским Центром болгаристики и балканских исследований имени М. Дринова. На основе предыдущего опыта таких собраний (в 2006 и 2007 гг.) 1 июля 2010 г. кафедра при взаимодействии с Центром болгаристики организовала и провела в Харькове I Международный симпозиум «*Nomo Byzantinus* среди идей и вещей», привлечший исследователей из разных городов Украины, России, Белоруссии, Болгарии.

Ведущими харьковскими историческими научными изданиями, традиционно включающими весомые блоки статей во византистике, стали в середине 1990-х — 2000-е гг. «Древности. Харьковский историко-археологический ежегодник», «Дриновский сборник», «Хазарский альманах». Все они уже успели получить заслуженное признание со стороны коллег

из разных научных центров, с которыми сотрудничают харьковские византисты.

При тесном сотрудничестве с Харьковской и Богодуховской епархией УПЦ МП (митрополит Харьковский и Богодуховский Онуфрий (О. В. Легкий)) с 2012 г. ежегодно публикуется периодическое издание «Нартекс. Byzantina Ucrainiensia». Важен также организованный харьковскими византистами под руководством С. Б. Сорочана при сотрудничестве кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета и Харьковской Духовной Семинарии (архимандрит Владимир (В. В. Швец), настоятель Свято-Антониевского храма; П. Е. Михалицын) на базе Свято-Пантелеимоновского храма (настоятель протоиерей Николай (Н. В. Терновецкий)) Эллино-византийский лекторий «Византийская мозаика». В лектории с 2012 г. ежемесячно проводятся научно-популярные лекции по различным аспектам византийской истории и культуры, истории и богословию христианства. Результатом работы лектория становятся также издаваемые сборники публичных лекций.

Заметным проектом харьковских византистов является сайт «Василевс. Украинская византистика» (<https://byzantina.wordpress.com>) (инициатор создания и главный редактор А. Н. Домановский).

Таким образом, 1990-е—2000-е гг. стали периодом возрождения традиций харьковского византиноведения, закономерно концентрирующегося вокруг кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского университета.

С. Б. Сорочан, А. Н. Домановский

BYZANTINE STUDIES IN KHARKOV: Origins, History, and Perspectives*

One of the major provincial centers of Russian Byzantine studies in the second half of the 19th and early 20th century was Kharkov University, deservedly placed in the works on the history of Byzantine studies at the same level with the Universities of Novorossiysk (Odessa), Kazan, Kiev and Yurievsky (Dorpat). The origins of Byzantine studies at the University can actually be traced to an even earlier time, the beginning of the 19th century, when scholarship in the newly created university (established in 1804) was only making its first steps. The earliest Byzantinological work written in Kharkov was the treatise of the Professor of Jurisprudence I. F. Timkovsky (1772/73—1853) *A Comparison of Justinian's Laws with the Laws of Russia* (1808), which unfortunately has not survived. But this study remained for many decades nearly the only example of Kharkov scholars turning to Byzantine topics.

The real beginning of Byzantine studies at Kharkov University was the mid-to late 19th century. A significant number of works appeared at that time, falling into two main groups:

- 1) Byzantine-Slavic relations.
- 2) Byzantine political and ecclesiastical history.

The first group of scholarly works began with the master's thesis of N. A. Lavrovsky (1825—1899) *On the Byzantine Element in the Russian Language Treaties with the Greeks* (1853). His brilliant philological analysis of the treaties' texts enabled the scholar convincingly to defend the idea that the language of the agreements was largely shaped by the influence of the imperial logothete of the drome office. In this regard, the work of N. A. Lavrovsky has not lost its scholarly value today.

The Byzantine-Slavic (mostly Byzantine-Bulgarian) relations were considered in a historical perspective by M. S. Drinov (1836—1906). His main work

* For illustrations see: https://byzantina.files.wordpress.com/2012/12/byzantine_studies_kharkiv.pdf (Домановский А. Н., Домановская М. Е. История византиноведения в Харьковском университете (из XIX-ого века в век XXI-ый)).

on this subject was the doctoral dissertation, *Southern Slavs and Byzantium in the 10th century* (1876). The researcher's explicit «anti-byzantine» bias did not prevent him from coming to a number of conclusions that are supported by modern historians. Drinov was one of the most important pioneers of Bulgarian and Byzantine studies in Kharkov.

The second group of studies consists of the books by a notable historian of his time, the Kharkov University professor A. P. Zernin (1821–1866): *Emperor Basil I the Macedonian* (1854), *The Life and Literary Works of Emperor Constantine VII the 'Purple-Born'* (1858), and *The Essay on the Life of Photios I of Constantinople* (1858), as well as the essay by the Professor of General History V. K. Nadler (not a professional Byzantinologist) on *Justinian and the Circus Party in Byzantium* (1876). One thing that united both historians was their greater attention to the internal history of the Byzantine Empire, consistent defense of “Byzantinism,” and apologia for the Byzantine civilization. Another notable figure was A. S. Lebedev (1833–1910), who studied Byzantine church history and published a series of essays on the subject in the 1870s.

The thirty years after the release of V. K. Nadler's book were not marked by any notable works on Byzantine history in Kharkov. Byzantine subjects were present in one way or another in the works of medievalists — the historians of the Western European Middle Ages. They were covered in general lecture courses, such as the “Lectures on World History” by M. N. Petrov (1826–1887). But there was no narrowly focused training of Byzantine scholars at Kharkov University in that period. This is particularly evidenced by the fact that several well-known Byzantine scholars who worked in Kharkov in the late 19th and early 20th centuries were educated in other universities of the Russian Empire: Novorossian University (E. K. Redin, 1863–1908), St. Petersburg University (F. I. Schmidt, 1877–1937), Nezhin Institute of History and Philology (V. I. Savva, 1865–1920, E. A. Chernousov, 1869 – ?).

The study of the Slavic-Byzantine relations and the political history of the Byzantine Empire continued in the works of these scholars, but they also laid out new directions:

1. The study of art and culture of the Byzantine Empire and the Byzantine sphere of influence.
2. Research on the Empire's socio-economic history.

E. K. Redin opened up the first of these directions, the history of Byzantine art. Prominent specialist, a disciple of N. P. Kondakov, in his Kharkov years (1893–1908) he worked on the study *Cosmas Indicopleustes' Christian Topography According to Greek and Russian Versions*, with special attention to manuscript miniatures. This monumental, well-illustrated book was published by D. V. Aynalov only in 1916, after Redin's untimely death. F. I. Schmidt be-

came a worthy successor who continued Redin's work in the field of Byzantine art studies and headed the university's theory and history of arts department in 1912–1920. The history of Byzantine cultural and ideological influences on Russia was studied by V. I. Savva, who worked at the Department of Russian History and in 1902 defended his master's thesis *Moscow Tzars and Byzantine Basileis: On the Question of the Byzantine Influence in the Emergence of the Idea of the Royal Power of the Moscow Tsars*.

Finally, E. A. Chernousov was another prominent Kharkovian Byzantologist who studied a wide range of subjects in 1906–1918. His research interests included Byzantine culture, politics, and law, the social and economic history of the empire. To the latter he turned more frequently, consistently and thoroughly.

The most important trends in the Kharkovian Byzantinology of this period were the teaching of general and special courses in Byzantine history and the study of ancient Greek and Latin languages, which were the foundation for the emergence of a local, home-grown pool of specialists in Byzantine studies. For example, an important direction of teaching for E. A. Chernousov was the practical, hands-on study of the monuments of Byzantine legislation with senior undergraduates. The intensity and effectiveness of this work was well illustrated by the fact that one of these undergraduates, V. Ziborovsky, prepared the first Russian translation of *The Book of the Eparch*, with notes and comments. He also wrote a scholarly treatise entitled *The Book of the Eparch's Time of Origin*.

With all the very substantial shortcomings of this translation and the accompanying research, rightly noted by V. N. Beneshevich when Ziborovsky was trying to publish his work in 1936, it stood on a good level for a student work and could become a basis for a very serious scholarly publication after serious revision and improvement. Unfortunately, shortly after 1916 virtually all opportunities for Byzantine studies in Kharkov were almost completely lost, and twenty years later, in 1936, Ziborovsky was trying to publish his still raw, incomplete student works without any revisions.

Meanwhile, the high level of Byzantine studies at Kharkov University in the first decades of the 20th century did not remain unnoticed by the leading Russian Byzantine scholars of the time. Consider for instance a 1915 letter from A. Vasilyev to F. I. Uspensky, which dealt with the possibility of creating specialized Byzantine studies departments at the leading universities of the Empire. In this letter, Kharkov was named on the same level with Petrograd, Kiev, Odesa, Yuriev, and Kazan. According to Vasilyev, E. A. Chernousov could organize Byzantinological work in Kharkov with the help of F. I. Schmitt. At the end of the letter he wrote: "If the departments really are set up, then I'm sure students

will be found, no doubt about that. For good beginnings!” Unfortunately, Vasilyev’s optimistic forecasts did not become reality, and the upcoming dire hour of revolution and civil war, which ended with the Bolsheviks’ rise to power, was not good for Byzantine studies in Russia.

Everything that happened in academia at the national level was reflected and repeated in Kharkov as if in a mirror, and the local Byzantine studies at this time shared the bitter fate of this branch of knowledge nationally. In the words of G. N. Lozowik, who in the 1920s and early 1930s tried to establish and legitimize in the eyes of the ruling regime a Ukrainian Marxist Byzantinology, “the ideologists of the October Revolution in any case had no reason to show particular attention towards this branch of knowledge. Rather the opposite: the fans of Monomakh’s Cap and of the heritage of the Palaiologoi were bound to look somewhat suspicious in the eyes of the fighters for October, they had to smell like the historical garbage of the menologies and the *Domostroy*, if not worse”.

After F. I. Schmitt’s and E. A. Chernousov’s departure from Kharkov and the reorganization of Kharkov University into a Kharkov Institute of Popular Education, which in fact became the liquidation of the entire system of university education, special Byzantine studies in Kharkov disappeared for a long time. V. P. Buzeskul (1858–1931), who at that time headed the Research Department of Universal History (later — the Department of European Culture), was perhaps the only one in the 1920s who in his works on the history of Russian historical scholarship touched on Byzantinological questions in the historiographical context. His most significant article of that time on the history of Byzantine studies was a critical-biographical essay about F. I. Uspensky, *A General Overview of the Scholarly Activities of F. I. Uspensky*, published in a collection of essays devoted to the memory of the scholar (1929).

However, even the fate of this new, historiographical direction of Byzantine studies in Kharkov is illustrative. Already about the above-mentioned essay on Uspensky Buzeskul wrote in a private letter to S. Zhebelev: “I expect troubles because of the “Memorandum” Now it is not convenient to talk about Byzantine and Byzantinologists”. The truth of these words was confirmed by the fate of Buzeskul’s last monographic study. Having published the first two volumes of his *World History and its Representatives in Russia in the 19th and early 20th Century*, devoted mainly to classical history and medieval studies, he found it utterly impossible to publish the third and final volume, which dealt with the history of Byzantine studies in Russia. It was finally released only in 2008 in a thorough edition prepared by I. V. Tunkina.

The re-establishment of Kharkov University in 1933 did not lead to a revival of Byzantine studies there. In the same year, the last academic structure in Ukraine concerned with Byzantine studies, the Commission on the Study

of the Middle East and Byzantium (Middle East Commission) was eliminated, and it was only natural that the Soviet regime, which had its own ideological prejudices and suspicions about Byzantine studies, did not support the timid attempts to revive them in Kharkov. Ziborovsky's plan to publish his translation and study of *The Book of the Eparch* in Moscow in 1936 at least testifies to the existence of such attempts.

The same is confirmed by the description of the Greek manuscripts kept at the library of Kharkiv University, undertaken by the local classical scholar A. S. Kotsevalov (1892–1960) in 1941. Apparently he collaborated on this issue with M. A. Shangin, providing him with information about the manuscript of the poem *Phenomena* by Arat from the collections of Kharkov University, which Shangin needed for the twelfth volume of the *Catalogue of Greek Astronomical Manuscripts*, covering the manuscripts in the USSR collections.

The Byzantine revival in Russia, which began in the mid-1940's, had almost no impact on the situation in Ukraine as a whole and at Kharkov University in particular. There were no Byzantine studies specialists there from the post-war period until the mid-1980s and early 1990s. Only occasionally did Kharkov scholars address the problems of Byzantine history when they were relevant in the context of their main fields of research.

In this incipient movement of some Kharkovian historians towards Byzantine studies we can distinguish two directions: historiographical and classical-archaeological.

The historiographical approach to the Russian and Soviet Byzantine studies, inherited from V. P. Buzeskul, continued in the works of the expert on Slavic studies A. I. Mitryaev (1922–1998). Studying the historiography of medieval Slavs, he inevitably encountered Byzantine topics, which eventually led him to write a number of works on the history of Byzantine studies in Ukraine. Of these works, we should mention the article on the historiography of the medieval history of foreign Slavic peoples and Byzantium in the academic institutions of the Ukrainian SSR in the 1920s, as well as the critical-biographic essay on the already-mentioned G. N. Lozowik. In the 1990's and 2000's, this direction in Kharkovian Byzantinology was firmly established in the works of Mitryaev's disciple S. I. Liman. He published a number of important articles on the history of Byzantine studies in the Ukrainian provinces of the Russian Empire from 1804 until the first half of the 1880s (mostly in collaboration with S. B. Sorochan) and devoted to this subject a section in his doctoral dissertation and the subsequent book on the development of Russian medieval studies in this period.

But the second of these directions, conventionally called classical-archaeological, was more important. It was from this point of view that the lead man of

Kharkov classical archeology V. I. Kadeev and his disciples turned to subjects from early Byzantine history, particularly in their studies of the materials from the excavations at Chersonesus. S. B. Sorochan went furthest in this direction. Already in his candidate thesis and the book based on it and published in collaboration with Kadeev, *The Economic Connections of the Classical Cities of the Northern Black Sea Region, First Century B. C. to Fifth Century A. D.* (1989), he turned to the early Byzantine subjects in the trade history of Chersonesus.

His final transition to the purely Byzantine problems was marked by the articles on the history of Byzantine trade in the early Middle Ages and the monograph *Byzantium in the Fourth to Ninth Centuries: Studies in the Market. The Structure of Exchange Mechanisms* (1998, 2001), which became the basis for his doctoral dissertation. These works became the basis for the revival of the socio-economic direction in the study of Byzantine history in Kharkov, interrupted in the early 1920's. At the present moment, it continues to be actively developed by Sorochan's disciples who defended dissertations under his direction: K. Y. Bardola ("The Taxation System in Byzantium in the Fourth to Ninth Centuries," 2003) and A. M. Domanovsky ("The State Control and Regulation of Trade in Byzantium, Fourth to Ninth Centuries", 2007).

At the same time, Sorochan continued his archaeological and historical work in Chersonesus, focusing now on the Byzantine period in the history of the city. This research led to multi-year excavations in the "Citadel" of Chersonesus, a series of articles and a comprehensive book entitled *Byzantine Chersonesus (second half of the Sixth — first half of the Tenth Century): Essays on the History and Culture* (2005, 2013). These works laid the basis for the emergence of a new direction of Byzantine studies in Kharkov — the comprehensive explorations of Byzantine Chersonesus. This direction is already represented in dissertation-level research by Sorochan's students: A. V. Latysheva ("The Christian Church and Religious Life in Byzantine Chersonesus, Sixth to Tenth Centuries", 2009) and M. V. Fomin ("The Burial Tradition and Ritual in Byzantine Chersonesus, Sixth to Tenth Centuries", 2010).

The history and archeology of the Khazar Khaganate, actively pursued in Kharkov and represented primarily by V. K. Mikheev (1937–2008) and his student A. A. Tortika, also closely touches on the problems of Byzantinology. Tortika, in the context of his dissertation study of the Alano-Bulgarian population of the north-western Khazaria in the ethno-social and geopolitical space of Eastern Europe, devoted many pages to the various aspects of the Byzantine-Khazar relations (see his book *North-Western Khazaria in the Context of Eastern European History: Second Half of the Seventh — Third Quarter of the Tenth Century*, 2006). We should note that the doctoral dissertations of both Tortika

and Liman were prepared in close cooperation with S. B. Sorochan, who acted as an academic consultant for both scholars.

Thus the Department of Ancient and Medieval History of the V. N. Karazin Kharkiv National University, now headed by Professor Sorochan, has become the main center of the revival of Byzantine studies in Kharkov. Scholars from all the academic institutions in the city working on related subjects are drawn to the Department, take part in its activities and publicize their research in the collections of essays published with the active participation of the Department.

Among such researchers we must mention R. I. Filippenko, who explores the scholarly heritage of E. K. Redin (Ph.D. dissertation: "Life, Social Activities, Scholarly and Historical Heritage of the Kharkov University Professor E. K. Redin (1863–1908)", 2004). His work is thus in line with the historiographical direction of Kharkovin Byzantinology, but at the same time touches on art history. Y. G. Gridneva (Matveeva) works mostly in Byzantine art (Ph. D. dissertation: "Evolution of the Byzantine Tradition in the Iconography of Late Medieval Liturgical Embroidery", 2008) and thus revives the tradition established by E. K. Redin and F. I. Schmitt. P. E. Mikhailsyn's Ph. D. dissertation: "The Literary Heritage of Gregory of Nazianzus as an Early Byzantine Cultural Historical Phenomenon (The Case of the tragedy "Suffering Christ")", 2012.

Due to active cooperation with colleagues from other research centers (Sevastopol, Simferopol, Sudak, Kerch, Belgorod, Lviv, Odessa, Chernovtsy, and others), panels on the history of Byzantium became regular (in conjunction with the history of the medieval Slavs, or nomads, or the Genoese colonies in the Crimea) on the traditional since the mid-1990s conferences held by the Kharkov Historical and Archaeological Society. The Kharkov University Department of Ancient and Medieval History is one of the main centers of the Society's activity.

The panels and roundtables on Byzantine studies at the Drinov Readings, regularly organized by the M. Drinov Center for Bulgarian and Balkan Studies at Kharkov University, have also been quite successful. On July 1st 2010, drawing on the experience of the previous meetings (in 2006 and 2007), the Department of Ancient and Medieval Studies in cooperation with the Drinov Center held in Kharkov the First International Symposium "The Homo Byzantinus Among Ideas and Things," which attracted scholars from Ukraine, Russia, Belarus, and Bulgaria.

Since the mid-1990s, such local publications as *Antiquities. The Kharkiv Historical and Archeological Yearbook*, *Drinov Collections*, and *The Khazar Almanac* have become important scholarly periodicals, and they regularly publish large blocks of articles on Byzantium. These periodicals have received their

deserved recognition from scholars from the various research centers cooperating with the Kharkov-based Byzantinologists.

In close cooperation with the Eparchy of Kharkiv and Bogodukhiv of the Ukrainian Orthodox Church of Moscow Patriarchy (Metropolitan of Kharkiv and Bogodukhiv Onufriy (O. V. Legkiy)), a periodical entitled «Nartex. Byzantina Ukrainiensia» is published annually since 2012. Important also is the the Helleno-Byzantine Lectorium «The Byzantine Mosaic», organized by Kharkiv Byzantinologists under the direction of S. B. Sorochan as a common project of the Department of Ancient and Medieval History of Kharkiv National University and the Kharkiv Theological Seminary (Archimandrite Vladimir (V. Shvets), Provost of the Church of St. Anthony) in the Church of St. Panteleimon (Provost Archpriest Nikolai (N. V. Ternovetskiy)). In the Lectorium, monthly popular lectures are organized since 2012 on various aspects of Byzantine history and culture and Christian history and theology. Published collections of public lectures are another result of the work of the Lectorium.

An important project of the Kharkiv Byzantinologists is the web-site «Basileus. Ukrainian Byzantine Studies» (<https://byzantina.wordpress.com>) (editor in chief A. M. Domanovsky).

Thus the 1990s and 2000s brought a revival of the traditions of Byzantine studies in Kharkov, and, naturally, this revival emanated first and foremost from the Department of Ancient and Medieval History of Kharkov University.

S. B. Sorochan, A. M. Domanovsky

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДСВ	—	Античная древность и средние века
БВ	—	Богословский вестник
БИАС	—	Бахчисарайский историко-археологический сборник
ВВ	—	Византийский временник
ВДИ	—	Вестник древней истории
ВИ	—	Вопросы истории
Вісник ХНУ	—	Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
ВФ	—	Вопросы философии
ИАК	—	Известия Археологической комиссии
Известия ИАО	—	Известия Императорского Археологического Общества
ИРАИК	—	Известия Русского Археологического института в Константинополе
МАИЭТ	—	Материалы археологии, истории и этнографии Таврии
МАР	—	Материалы по археологии России
МИА	—	Материалы и исследования по археологии СССР
НЗХТ	—	Национальный заповедник «Херсонес Таврический»
ПО	—	Православное обозрение
ПСРЛ	—	Полное собрание русских летописей
ПХХ	—	Памятники Христианского Херсонеса
РА	—	Российская археология
СА	—	Советская археология
ТОДРЛ	—	Труды отдела древнерусской литературы
Труды ГИМ	—	Труды Государственного исторического музея
ТСОРП	—	Творения святых Отцов в русском переводе
УІЖ	—	Український історичний журнал
ХСб.	—	Херсонесский сборник
ХЧ	—	Христианское чтение
BS	—	Byzantinoslavica
BZ	—	Byzantinische Zeitschrift
CCSG	—	Corpus Christianorum Series Graeca
CSHB	—	Corpus scriptorum historiae byzantinae
DOP	—	Dumbarton Oaks Papers
JRS	—	Journal of Roman Studies
MGH	—	Monumenta Germaniae Historica
MPH	—	Monumenta Poloniae Historica
PG	—	Patrologiae cursus completus. Series graeca, accurente J. P. Migne. Patrologiae graeca
SC	—	Sources Chrétiennes

СВЕДЕНИЯ О ЛЕКТОРАХ

Фомин Михал Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры туризма и социальных наук Харьковского торгово-экономического института Киевского национального торгово-экономического университета.

Архимандрит Владимир (Швец) — настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

Сахно Игорь Леонидович — кандидат искусствоведения, руководитель ансамбля древнецерковного пения «Сретение», регент хора Свято-Трехсвятительского храма г. Харькова.

Матвеева Юлия Геннадиевна — кандидат искусствоведения.

Чекаль Алексей Георгиевич — искусствовед, аспирант, преподаватель Британской школы дизайна, основатель школы каллиграфии в Харькове, арт-директор студии графического дизайна PanicDesign.

Роменский Александр Александрович — аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Ручинская Оксана Анатольевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Супрун Наталия Олеговна — соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Латышева Александра Владимировна — кандидат исторических наук.

Домановский Андрей Николаевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков, доцент кафедры украиноведения Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

СОДЕРЖАНИЕ

Взоруючи візантійську вічність — робити внесок і брати участь (від упорядника) (А. М. Домановський)	5
Второй цикл лекций Эллино-византийского лектория «Византийская мозаика» при Свято-Пантелеимоновском храме (П. Е. Михалицын)	11
Перечень лекций	20
Лекция 9. <i>Фомин М. В.</i> Христианские храмы доконстантиновской эпохи.	22
Лекция 10. <i>Архимандрит Владимир (Швец).</i> Анализ трудов Сергея Сергеевича Аверинцева по византийскому святоотеческому наследию.	32
Лекция 11. <i>Сахно И. Л.</i> Осмысление самогласна и судьба подобна в отечественном богослужении	41
Лекция 12. <i>Матвеева Ю. Г.</i> Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV—XVI вв. (обиход и семантика)	52
Лекция 13. <i>Чекаль А. Г.</i> Сакральное и погребальное искусство Пальмиры и Дура-Европос в контексте эпиграфических надписей.	102
Лекция 14. <i>Роменский А. А.</i> Константин Великий — Хлодвиг — Владимир Святославич: парадигмы восприятия крещения в раннем средневековье	121
Лекция 15. <i>Ручинская О. А.</i> Морально-этические взгляды гностиков и ранних христиан	138
Лекция 16. <i>Супрун Н. О.</i> Кладбище Херсонеса-Херсона: к вопросу о реконструкции религиозного мировоззрения . . .	151
Лекция 17. <i>Латышева А. В.</i> Об особенностях византийского богослужения в Херсоне VI—X вв.	162

ADDENDA

<i>Домановський А. М. ...1011 — 1017 — 1037...?</i>	
Тисячоліття Софії Київської	180
Харьковская византистика: истоки, история, перспективы (<i>С. Б. Сорочан, А. Н. Домановский</i>)	223
Byzantine Studies in Kharkov: Origins, History, and Perspectives (<i>S. B. Sorochan, A. M. Domanyovsky</i>)	232
Список сокращений	240
Сведения о лекторах	241

* На обложке использован фрагмент мозаичного пола так называемой «Базилики в базилике» Херсонеса Таврического (VI в., раскопки К. К. Косцюшко-Валюжинича, 1889 г.)